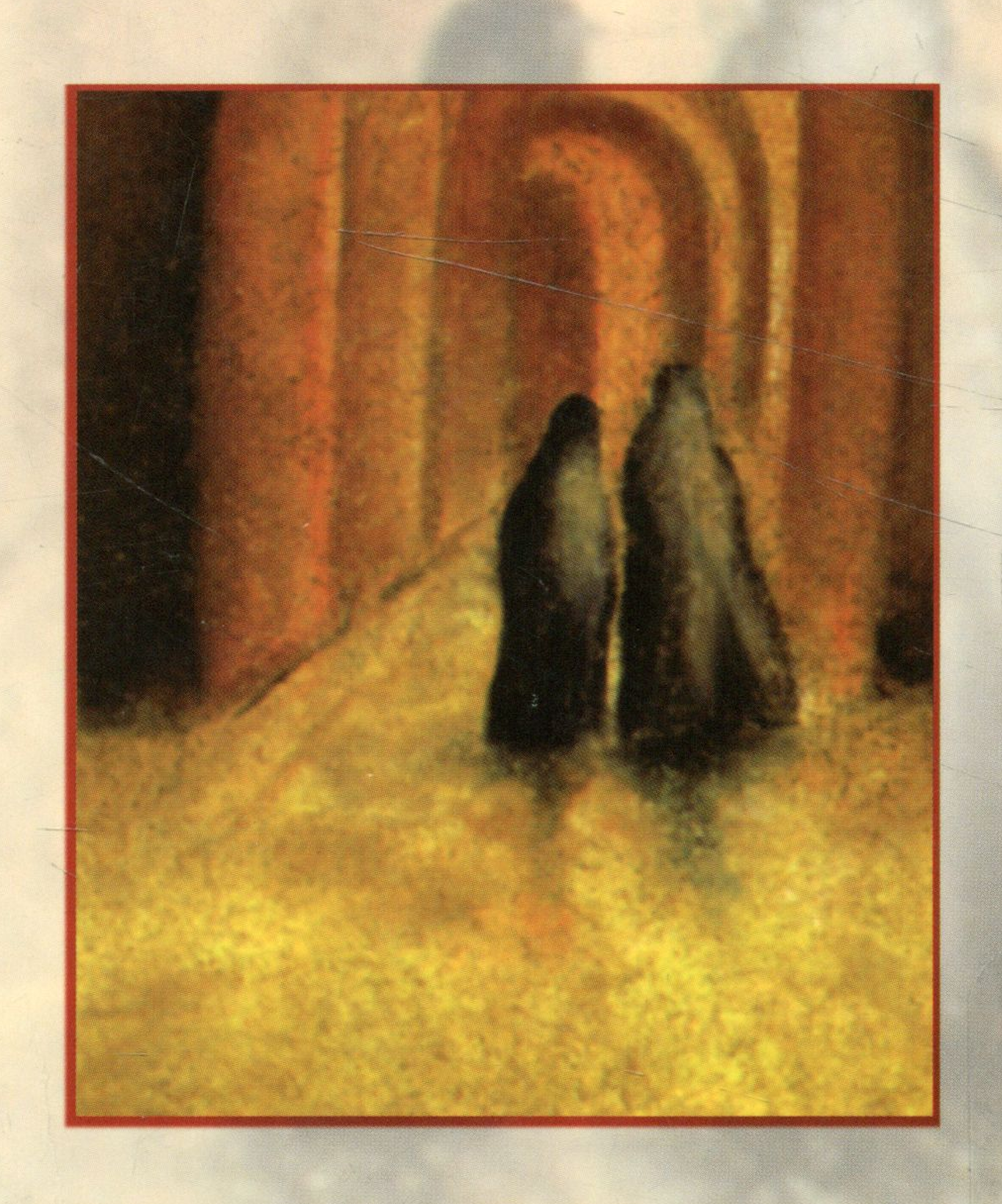
قاسم شعيب

تحرير العقل الإسلامي



المركز الثقافي العربي

قاسم شعيب

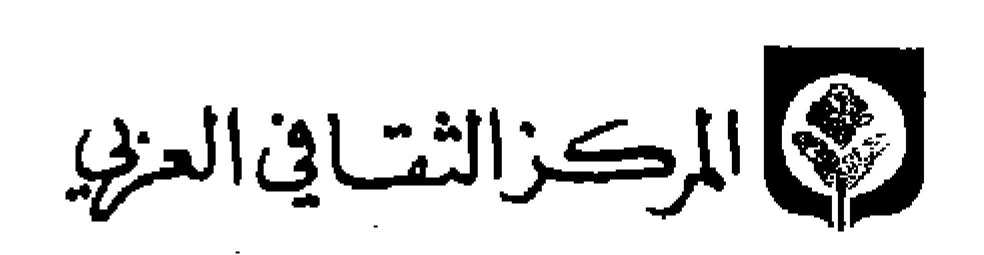
تحرير العقل الإسلامي

الكتاب
تحرير العقل الإسلامي
تأليف
قاسم شعيب
الطبعة
الأولى، 2007
عدد الصفحات: 208
القياس: 14.5 × 21.5
الترقيم الدولي:
ISBN: 978-9953-68-241-0

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء - المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 - 2307651
فاكس: 2305726 - 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت - لبنان
ص.ب: 5158 - 113 الحمراء
شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 01750507 - 01352826
فاكس: 01343701 - 961+
www.ccaedition.com
Email: cca@ccaedition.com

قاسم شعيب

تحرير العقل الإسلامي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لم يكن العقل الإسلامي في حاجة إلى التحرر من قيود التاريخ وعصبيات المجتمع وزيف السياسة وفساد الواقع كما هي حاجته اليوم. فنحن أمام عقل يدّعي الانتماء إلى الإسلام، لكنه في العمق يبتعد عنه قليلاً أو كثيراً في مبادئه وأحكامه ومفاهيمه، ولعل الفتاوى والأفكار التي تتلبس بالإسلام وتصل إلى حد التناقض لا تعبر عن تنوع وغنى في الفكر الإسلامي بقدر ما تعبّر عن كثافة التشويه الذي لحق بالإسلام حتى أنه أصبح من اليسير التشريع للفساد السياسي والانحراف الأخلاقي والانحطاط القيمي باسمه.

إن الاختلاف حقيقة يقرها الإسلام بلا شك لأن التماهي لا يعني شيئاً غير الجمود والخراب والعدمية ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتْ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة) فحرية الاختلاف تبقى سر الحركة التقدمية التي يمكن أن ينجزها الإنسان لأنها وحدها التي تشرع لواقع التنافس والفعل والإبداع. غير أن الاختلاف عندنا ضلّ طريقه وأصبح إدماناً على التشتت والتقاطع تحت عناوين مذهبية وطائفية

يتجمد عقل الإنسان عندها ويصبح مجرد تابع مقلد مستلب عديم الفعل والإنجاز. مثل هذا الاختلاف لا يعبّر عن عقل مفكر يريد مقاومة خور الذات ونكوصها، ولكنه يعبّر عن عقل متخشب يقدس الحجر والشجر والبشر، ويميل إلى احتقار الذات والإقرار بعجزها المستديم.

ومن الطبيعي حينئذٍ أن يتحول الاختلاف المذهبي إلى مبرر لاحتقار الإنسان واستئصال الآخر بعيداً عن أية مفاهيم حقوقية أو أخلاقية، ويصبح متداولاً أن يبرر المستبد استبداده والمجرم جرائمه والمفسد فساده بآيات من القرآن. فالجميع أصبح يدّعي أنه وحده الممسك بأطراف الحقيقة، وأن الآخرين ليسوا على شيء، فهو وحده المؤمن الذي يرى بنور الله أما الآخرون فإنهم ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ﴾.

إن هذه الحالة لا تنطبق على المسلم في نظرته لغير المسلم فحسب، بل إنها تنسحب على المسلمين فيما بينهم ليصبح الإسلامي في عين العلماني أصوليا متطرفاً، ويصبح العلماني في عين السلفي زنديقاً كافراً. ويصبح الشيعي في عين السني رافضياً ويصبح السني في عين الشيعي ناصبياً. . بل إن هذه الحالة سوف تتجاوز ذلك لتشمل نظرة السني لنظيره في التسنن، ونظرة الشيعي لنظيره في التشيع.

إنه الاختلاف الأعمى الذي لا عقل له، والذي لا يمكن أن ينتج إلا هذه الطريقة في التفكير، وهذا الأسلوب في التعامل. ولذلك لا بدَّ للاختلاف أن يخرج من زنازين التقليد وسجون المتابعة ليصبح الإنسان بعقله سيداً على نفسه فيما يفكر ويعتقد،

لا مجرد مقلد يردد ما يقوله سادته وما ينطق به كبراؤه، فالتقليد على مستوى الفكر والاعتقاد لا يعني شيئاً غير إلغاء الإنسان لعقله، واستسلامه للسائد، وخضوعه للواقع. والاختلاف الناتج عن التقليد أو المنطلق على أساس الانتماء المذهبي أو الطائفي أو الحزبي، وليس على أساس الاجتهاد الفكري هو ما يسمم حياة الإنسان العربي والمسلم ويكرس حالة التخلف عنده.

إن عقل الإنسان هو الأساس الذي وجّه إرادة الله نحو استخلافه في أرضه، فهذا الإنسان الذي أعطاه عقله الثقة بنفسه، اندفع إلى تحمّل مسؤولية الأمانة التي عرضها الله على مخلوقاته، إنه بلا شك تشريف للإنسان، ولكنه في الوقت نفسه تكليف يبقيه مسؤولاً عن كيفية أدائه، ومدى التزامه، ولعل أول ما يحاسب عليه الإنسان هو مدى إفادته من توجيهات عقله ونداءاته. فالعقل يبقى أساس الإيمان والصلاح، والفعل والإنجاز، والإبداع والامتياز. أما الإعراض عنه فلا يُنتج إلا القلق والفساد، والخراب والدمار.

ولعل مشكلة أكثر المسلمين هي تجميدهم لحركة العقل بدعوى أن ما في كتاب الله وسنّة رسوله ما يغني عن العقل، وهو ما أنتج على مستوى الواقع مجموعات من الحروفيين والنصيين، لقد كان الخوارج من هذا النمط. كانوا قوماً من القراء وحفظة القرآن، كثيري الصلاة والصيام، غير أن ذلك كله كان ممارسة عمياء لا عقل لها، ولذلك فإنهم سرعان ما انخدعوا أمام مكر عمرو بن العاص في قصة المصاحف المرفوعة وانتهى أمرهم إلى تكفير الإمام علي وقتل المسلمين وقطع الطرق.

إن الحقيقة التي يغفلها النصيون هي أن القرآن لم يأت بديلاً عن العقل بقدر ما جاء هادياً له ومرشداً، فمثل العقل والقرآن كمثل البصر والضياء فلا العين يمكنها أن تبصر دون ضياء، ولا الضياء قادر على أن يجعل الأعمى بصيراً. وهذا يعني أن العقل والنص يتكاملان من أجل خدمة الإنسان. والتخلي عن أحدهما هو تخلٍّ عنهما معاً.

بل إن مشكلة النصيين في هذا الزمان أكثر بؤساً من تلك التي كان يعانيها النصيون الأوائل. لأن أولئك كانوا يتعاملون مع النص بشكل مباشر، أما هؤلاء فإنهم مجرد تابعين لهم في نصيتهم. ويبقى القاسم المشترك بينهما غياب القراءة العقلانية والعلمية للنص، وإلغاء أية أبعاد اجتماعية أو عرفية أو تاريخية أو سياسية في فهمه.

إن التقليد في جميع مستوياته يجب أن يكف عن أن يكون مجرد متابعة عمياء للآخر وعبادة صماء لأفكاره ورؤاه ليتحول إلى إفادة واعية منه في خبراته وإبداعاته، ولن يكون ذلك ممكناً إلا بالتخلص من عقلية القطيع التي ترى في الزعيم أو الفقيه.. شخصاً مقدساً لا يمكن أن يكون فكره وسلوكه موضوع نقد.. وبالتخلص من الذهنية السلفية التي ترى في السلف مجموعة من القديسين هم فوق أن يخطئوا.

ولعلّ ما يكرس هذه الحالة في هذه المجتمعات سيطرة الخوف الذي تنتجه قوى مهيمنة في المجتمع والسلطة على فكر وحركة الإنسان. هذا الخوف يبدو عاملاً أساسياً في تشويه سوية هذا الإنسان، وسبباً رئيسياً في هروبه من مجتمعه الأوسع

ليتمترس خلف انتماءات ضيقة تجد تمظهرها في الحزب أو الطائفة أو المذهب.

إن نشر ثقافة الخوف هو استراتيجية الأنظمة الشمولية التي لا تسمع إلا صوتها ولا ترى إلا صورتها. وهي ثقافة لا تنتج إلا مزيداً من العصبيات المذهبية والحزبية والطائفية.. التي يحاول الفرد من خلالها التعبير عن بعض تميزه المقموع.. ولا شك أنها ثقافة لا تكرس إلا ألواناً من الانعزالية والخيانة والنفاق والخمول والكسل. فالجميع يخاف من الجميع، وتوقع السوء من الآخر هو الموقف المسيطر، فلا ثقة ولا تعاون ولا وضوح..

وفقدان الروح الجماعية لدى شعب من الشعوب هو ما ينتج السلوك التخريبي الذي لا يرى حرمة للممتلكات العامة، ولا يرعى ذمة للآخر. إن هذا كله لا بد أن يعيدنا إلى ذواتنا من أجل البحث في الوسائل التي يمكنها أن ترفع حاجز الخوف عن الإنسان العربي، وتجعله قادراً على تجاوز ما يجب تجاوزه من أجل الخروج من هذا الواقع نحو آفاق أرحب.

إن تحرير العقل الإسلامي يعني الانكفاء نحو الذات من أجل نقد كل مسلّماته وبديهياته التاريخية ليصبح كل شيء قابلاً للنقد وإعادة النظر. وهذا يعني ضرورة التحرر من حمى المذهبية وقيود المجتمع وإكراهات السلطة. لأن العقل الإسلامي لا يزال يخضع بشكل عنيف لسلسلة من المقدسات التي أخذت قدسيتها من بعدها في التاريخ على مستوى الموضوع، وجمود العقل على مستوى الذات. لقد تحوّل الأشخاص والأماكن والقبور إلى مقدسات إسلامية في الوقت الذي لم يعتبر فيه القرآن أي شخص

مقدساً حتى ولو كان على مستوى الأنبياء. فالقرآن يتحدث عن البيت الحرام وليس البيت المقدس، والكتاب الكريم وليس الكتاب المقدس، والنبي الأسوة وليس النبي المقدس. إن هذا يعني أن القرآن الكريم وهو يمتنع عن إضفاء صفة القداسة على هذه الأشياء، كان يريد أن يعطي للعقل حريته وهو يتعاطى مع مثل هذه المواضيع دون أن ينزع عنها حرمتها وقيمتها المعنوية.

وإذا كان الأمر على هذا المستوى من التعامل في النص القرآني إزاء هداة البشر، فكيف بأشخاص لا يدانونهم مرتبة، وهم أقرب إلى الخطأ في فكرهم وسلوكهم منهم إلى الصواب. إننا أمام تحدي مواجهة كل هذه الهالة من القداسة المزيفة التي أضيفت على أشخاص لا هم بالأنبياء ولا هم بالمعصومين، وسحبت على كتب وضعها بشر يصيبون ويخطئون.

دمشق

3/ 9/ 2004م

مدخل

العقل الإسلامي.. هموم التحرير والتنوير

رغم أن نصوص التراث الإسلامي لا تخلو من استخدام مكثف لمفهوم العقل ومشتقاته، إلا أن مصطلح العقلانية لم يأخذ مداه إلا مع الانقلاب الفكري والفلسفي والعلمي الذي انطلق في أوروبا منذ القرن السابع عشر. ذلك لأن العقلانية تيار فلسفي أسَّس له ديكارت من أجل القطع مع الموروث الثقافي الذي كانت تتبناه الكنيسة وتدافع عنه، والانفتاح على إملاءات العقل بوصفه الرصيد الحقيقي الذي من خلاله يمكن للإنسان أن ينظر إلى واقعه نظرة الناقد والمصلح. . وقد انعكس هذا المفهوم في أذهان النخب العربية مع بداية القرن الماضي انبهاراً بما حدث في أوروبا من تقدم علمي، وتنظيم إداري، ودعوة إلى قيم الحرية والعدالة والمساواة.

فسعى كل من جانبه إلى نقل ما شاهده إلى قومه عندما دعا خير الدين والطهطاوي إلى الاستفادة من تجارب فرنسا في التنظيم الإداري والسياسي، ووضع دستور يكون مرجعاً للمجتمع والسلطة معاً. فيما كان شبلي شميل وفرح أنطون يحاولان صياغة موقف جديد من الطبيعة على أساس أبحاث البيولوجيين

الأوروبيين داروين ولامارك. في حين كان الطاهر الحداد وقاسم أمين يدافعان عن المرأة من أجل تمكينها من حقوقها الإنسانية.

كانت هذه أولى نتائج الاحتكاك بالمنجز الأوروبي، لكن الأمر سوف يتطور بعد ذلك إلى صراع مزمن بين تيارين داخل الثقافة العربية؛ التيار العلماني الذي سوف يتشبث بالمقولات الغربية في فصل الدين عن الدولة والانتصار للخيارات الغربية.. والتيار السلفي المحافظ الذي سوف يعتبر انهيار الخلافة العثمانية مؤامرة ضد الدين، وينظر بكثير من الارتياب إلى ادعاءات العقلانية والعلمية باعتبارها تمثل تهديداً لموروثاتهم الفكرية والثقافية. غير أن العلمانيين كما الإسلاميين بدأ كلاهما يكتشف جوانب مختلفة من قصوره، فالعلماني بدأ يتلمس الآن، وبعد تعالي صيحات تيار ما بعد الحداثة في أوروبا ضد العقلانية التنويرية، أن أيديولوجيا العلمنة تحتاج إلى عملية نقدية من الداخل حتى تعيد النظر في موقع الدين والأخلاق وكل القيم الروحية في الحياة كما تعبّر عن ذلك كتابات الكثيرين منهم. في حين بدأ الإسلاميون يفهمون أن الاجتهاد يعني تجاوز كل الركام الفقهي القديم الذي أصبح عاجزاً عن التعامل مع الواقع المتغير، وإنجاز فقه جديد يكون قادراً على حل معضلات الواقع المعاصر، والارتفاع بالمسلمين إلى مستوى التحديات المطروحة.

الأنا أم الآخر؟

لا شك أن الحداثة المرتبطة بفكرة سيادة العقل، والتي كانت العلمانية أحد النتاجات المباشرة لها، شكلت المرجعية الأساسية

للتيار العلماني العربي. هذا الالتجاء الذي يصل إلى حد التطرف في بعض الأحيان إلى المرجعية الغربية، دفع بالنخب العلمانية إلى الوقوف موقفاً سلبياً من الدين برمته، واتهامه بأنه سبب تخلّف الأمة، وأن التقدم لا يمكن أن ينجز إلا بفصل الدين عن الدولة وعلمنة السياسة. وربما كان هذا الموقف سبباً إضافياً لظهور تيار محافظ يرفض التعامل بشكل إيجابي مع الواقع الجديد، ويصر على التوقف عند اجتهادات الأولين، وحتى إذا وُجد مجتهدون فإنهم لا يزيدون عن كونهم مقلدين من الدرجة الأولى كما يقول مرتضى مطهري. والحقيقة أن ما طغى على تلك الفترة، التي عادة ما تسمى بعصر النهضة، هو طغيان نزعة التقليد. فالعلمانيون مقلدون سيئون للمنجز الغربي. والإسلاميون مقلدون سيئون للمنجز التراثي. في حين أن المطلوب كان شيئاً آخر، لأنّ العقلانية تعني أن لا يقتصر المرء على الاستفادة من تجارب الآخرين والاستضاءة بنور عقولهم، وإنما أن يبدأ أولاً بعقله وفطرته فيستنير بأنوارهما. فكما أننا مدعوون إلى الاستفادة من جهود أسلافنا من فلاسفة وعلماء وفقهاء، فإننا مدعوون أيضاً إلى الاستفادة من نتاجات الثقافة الغربية، دون أن يكون ذلك كله حاجباً عن استخدام عقولنا في تعاملنا مع واقعنا المتحرك. فالعقلانية الحقيقية بقدر ما هي تحرر للفرد واستقلالية للذات، هي أيضاً استخدام نقدي واعٍ للعقل في تعامله مع نتاجات الآخرين. ولا يجوز أن يتم تعويم مفهوم العقلانية من أجل التستر على أفكار مسبقة، أو رغبات وشهوات كما يفعل الكثيرون. لأن العقل يمكن أن يستخدم في حالات كثيرة كأداة ووسيلة من أجل

بلوغ غايات وأهداف مناقضة للعقل والعقلانية. وهذه بذاتها إحدى مؤاخذات تيار ما بعد الحداثة على العقلانية الغربية عندما تحولت إلى أداة لمراكمة رأس المال، واحتكار السلطة، وإقصاء الأخلاق، وإشباع النزوات.

لا بد للعقل إذن أن يأخذ دوره المركزي لا فقط في تعاملنا مع ثقافة الآخر، أو نصوص التراث، بل أيضاً في تعاملنا مع النصوص الإسلامية الأولى: القرآن والحديث. فالقرآن نفسه يذيل بشكل كثيف آياته بـ (أفلا تعقلون، أفلا تبصرون، أفلا يتفكرون، أفلا تذكرون. أفلا تنظرون..) ونجد في الحديث: «لو لم ينهَ الله سبحانه عن محارمه لوجب أن يتجنبها العاقل»[1] وهو ما يوحي أن العقل يمثل مرجعية حتى بالنسبة للقرآن نفسه، فهو كأنما يقول فكروا فيما أطرحه، واستخدموا عقولكم ثم احكموا له أو عليه ولا تقعوا في فخ التقليد والهوى، ولذلك كثيراً ما يسخر القرآن من أولئك الذين يعطلون عقولهم لإرضاء ذهنية اجتماعية راسخة أو إشباع نزوة عابرة: **﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ ﴿أفمن اتخذ إلهه هواه فأضلّه﴾**.

بل حتى في نقدنا للثقافة الغربية أو أية ثقافة أخرى لا بد من تجنب فخاخ الدغمائية التي تصادر على عمل العقل، وتحول النقد إلى ممارسة أيديولوجية يمليها منطق الصراع، أو هاجس الشك والريبة، فمن الضروري أن تكون حركة النقد محاولة

(1) محمد الريشهري، ميزان الحكمة /ج6، مكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران 1372ش ط4. ص419.

للكشف عن الآليات اللامعقولة والممارسات المشبوهة في ثقافة الآخر، تماماً كما يجب أن تكون إبرازاً للمعقول والصالح فيها، وليس مجرد تمترس وراء نسق إيديولوجي يحتكم إلى تراث كان نتيجة لتفاعل بين عناصر تنتمي إلى واقع غير هذا الواقع، وعصر غير هذا العصر، والنقد بهذا المعنى ليس ممارسة منفلتة من أية رقابة بحيث يجيز المرء لنفسه قول ما يشاء دون قيد ولا شرط، بل إن النقد في أسمى معانيه هو عودة إلى العقل للاهتداء بهديه من أجل مراجعة ما يبدو ثوابت وتعرية ما يبدو بداهات، إنه تفكيك لقوالب صنعها غيرنا، وأصبحت مع الزمن قواعد لا يجوز الاقتراب منها، وأصولاً يجب احترامها. النقد بهذا المعنى فعلٌ يقاوم سلطة الماضي والوارد والمنجز، من أجل إعطاء الواقع حقه في التعامل معه بشكل مباشر ودون وسائط. فنحن بحاجة إلى فتح كثير من الأبواب المغلّقة، واقتحام كثير من المجالات المحظورة، وإعادة النظر في كثير من المسلمات التاريخية[1].

إن ما يمكن أن نسميه بالعقلانية الإسلامية لا بد لها أن تتحرك في الدائرة الأوسع، وأن لا تنغلق على نفسها في مساحة ضيقة هي التجربة الإسلامية، أو آراء الأقدمين، أو الفهم الحرفي والمتحجر للنص. لا بد للعقل الإسلامي أن يصبغ نفسه بالمرونة، التي لا تهمل الواقع، وتنطلق من النص الذي لا يصادر على العقل بقدر ما ينير له الزوايا المعتمة، دون أن ينسينا ذلك كله تلكؤ العقل في بعض الأحيان. بحيث يتحول إلى أداة لطمس ما هو ضروري للوجود الإنساني ضرورة العقل نفسه.

---

(1) قارن مع علي حرب، مجلة عالم الفكر العدد 3 المجلد 29، ص118.

العقل أم الروح؟

ذات يوم من كانون الثاني من العام 1889 في مدينة تورين الإيطالية، تحرك الفيلسوف الألماني المتمرد (فريدريك نيتشه) نحو حصان كان مربوطاً إلى عربة وسط الشارع قد حمّله صاحبه ما لا يحتمل وأشبعه ضرباً، فعانقه بحرارة ثم أخذ يقبله ويبكي منتحباً على واقعه التعيس. ربما كانت هذه الحركة في أعين مشاهديه حركة مجنونة، لكنها بالتأكيد كانت تعبيراً عميقاً عما لحق بالحيوان كما الإنسان من جشع البشر المتسلطين الذين لا تهمهم سوى مصالحهم، وربما كان ذلك ترجمة عملية لما كان يكتبه نيتشه منتقداً اندفاع العلماء الألمان نحو العلوم الجافة المجردة عن المشاعر الإنسانية، واصفاً إياهم بالقطعان الضالة المتكالبة على المعرفة دون أهداف تربوية سامية، أو غايات أخلاقية رفيعة، كانت حركة رومانسية جسدت احتجاج نيتشه الذي تعبت روحه من العقلانية الغربية الجافة، فانقطع عن الناس في عزلة مميتة، دفعت بأمه إلى أن تقترح عليه الرحيل إلى تونس للعيش بين المسلمين زمناً هناك حيث يبدو الإيمان على أشده، مما يجعل بصري وحكمي (الكلام لنيتشه) على كل ما هو أوروبي أكثر عمقاً وحدَّة، غير أن المشروع أجهض باحتلال القوات الفرنسية لتونس. لكن شوق نيتشه إلى التعرف على المسلمين لم ينطفئ، فصرح بإعجابه بالإسلام، وامتدح علوم المسلمين ومعارفهم وما قاموا به في الأندلس.

لقد أدرك نيتشه أن العقلانية الغربية عقلانية مدمرة لأنها أقصت من اهتمامها كل ما من شأنه أن يحيي روح الإنسان،

ولأجل ذلك يمّم فيلسوف القوة وجهه نحو الشرق الروحاني وكتب (بمعزل عن الخير والشر) و(أصل نشأة الأخلاق) و(هكذا تكلم زاردشت) الذي عكس قطيعة نيتشوية تامة مع الفكر الغربي..

لكن نيتشه لم يكن الوحيد الذي انتقد بعنف العقلانية الغربية، وكشف عن معايبها بل كان إلى جانبه ماركس وفرويد وآخرون كل على طريقته. لكن النقد المنهجي والمنظم لهذه العقلانية الأداتية كما أصبحت تسمى، لم يظهر إلا مع مدرسة فرنكفورت، لقد كان الغرب إلى بداية القرن العشرين واثقاً بعقلانيته، منتشياً بتجربته وقوته، حيث سمح عقل التنوير (ديكارت، سبينوزا، كانط، هيغل) الذي تولدت عنه الفلسفة الوضعية التي كانت تبشر بعصر العلم بعد أن طوت البشرية مرحلتي اللاهوت والفلسفة، سمح هذا العقل بزرع وهم كبير في أوروبا وهو أنها قد خلّفت وراءها مرة واحدة وإلى الأبد كل همجية وجهل ووحشية القرون الوسطى، وإذا بأوروبا تتحول فجأة إلى مسرح لأبشع الديكتاتوريات، وتصبح أوروبا المتباهية بنفسها فاشية ونازية واستعمارية مرعبة، وتندلع فيها حربان عالميتان. وهنا راح فلاسفتها يتساءلون كيف أمكن للعقل أن ينتج اللاعقل[1]، وكيف أمكن للتنوير أن يرتد إلى جاهلية؟ وظهر بشكل جلي أن ما كان مفقوداً في البناء الحضاري الغربي، هو الأخلاق والروح. فالعقل وحده لا يمكنه أن ينتج نظاماً أخلاقياً

---

(1) هاشم صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، مؤسسة اليمامة، الرياض 1994، ص38.

عملياً يدفع الإنسان بشكل ذاتي إلى احترام القيم الإنسانية العليا. بل لا بد من وجود العامل الديني كحافز أو كرادع من أجل أن تتحول الأخلاق من مجرد نظام نظري مجرد كما أسس لها كانط مثلاً، إلى ممارسة عملية ذاتية نزيهة كما أسس لها الإسلام.

فالإنسان الغربي لم يجد ما يمنعه من السعي نحو تحقيق مصالحه ورغباته حتى وإن كان ذلك بتدمير الآخرين، إذ لا معنى لمقولة احترام الواجب لذاته كما يدعو له كانط، بينما نجد في الإسلام توسيعاً لدائرة المصلحة الذاتية، ليصبح خير الأنا لا يقتصر على هذه الحياة الدنيا، بل يتعداها إلى الحياة الأخرى حيث يجازى الإنسان على أعماله الخيرة ويعاقب على أعماله الشريرة. فالإنسان عندما يساعد الآخرين ويحترم فيهم إنسانيتهم ويضحي من أجل القيم الكبرى والرفيعة، إنما يفعل ذلك لأنه ينتظر ثواباً ومكافأة إلهية، وليس في ذلك ما يخل بأخلاقية هذه الأعمال كما يدّعي كانط.

لكن الفلاسفة الذين هاجموا العقلانية الأداتية الغربية لم ينتبهوا إلى هذا الجانب بل إنهم تحولوا من العقلانية إلى اللاعقلانية كما هو شأن العدميين والوجوديين والتفكيكيين.

وعندما حاول الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هبرماس العودة إلى العقلانية التنويرية الأولى باقتراح معالجة مشاكلها وليس بإدارة الظهر لها كما فعل غيره، فإنه لم يقدم شيئاً حاسماً، لقد اقترح هبرماس ما أسماه بالعقلانية التواصلية[1] ومضمونها:

---

(1) م ن، ص39.

الإجماع المتولد عن النقاش الحر بين مختلف أفراد الجماعة دون ممارسة أي ضغط خارجي عليهم إلا ضغط العقل المحض. وكل رأي لا يخضع للمناقشة والجدل فهو رأي غير عقلاني. وهذه المحاكمة العقلانية هي التي توصلنا إلى ما يسميه هبرماز بالفعل التواصلي أي الفعل المنزه عن الانتهازية والمصلحة والمحسوبية، وبذلك يتواصل رب العمل مع عماله، والمدير مع موظفيه، والآباء مع أطفالهم، والزملاء فيما بينهم.. لكن هذا التصور وصف بالسذاجة لأنه يتوهم أن الناس جميعهم طيبون يهدفون إلى التواصل والحوار والتعاون والوئام، في حين أن الواقع يشهد أن الذين بإمكانهم إدارة مثل هذا الحوار والتواصل هم الأشد انتهازية ومحسوبية لأنهم يمسكون بمراكز القوة في المجتمع سواء كانت اقتصادية كأرباب العمل، أم سياسية كالحكام، أم إدارية كالمدراء.. فهؤلاء وغيرهم تحكمهم مصالحهم الخاصة التي يسعون إلى المحافظة عليها وتوسيعها بكل الوسائل. وحتى وإن كان هبرماز يتحدث في دائرة الإمكان لا في دائرة الواقع، فإن هذا الممكن يحتاج إلى ضمانات لتحقيقه وهو ما يعجز عن تقديمه.

لقد تخيل الغرب أن العقل والدين لا يمكن أن يتعايشا معاً، لكن هذا مجرد وهم ساذج، إذ الشريعة قرينة الحكمة وأختها الرضيعة كما أكد منذ قرون الفيلسوف ابن رشد، فالعقل متى فهم أن في الإنسان جانباً روحياً يطلب الإشباع لا يلغي الدين. والدين متى كان منزهاً عن الخرافة والأسطورة لا يلغي العقل. وهما إذا يلتقيان فإنهما يتكاملان. العقل من أجل التعامل مع العالم المادي

وقوانينه والدين من أجل التعامل مع عالم الروح وقوانينها.

غير أن مهمة الدين لا تنحصر في جانب الإشباع الروحي، فهذا ينسحب فقط على الأديان الشرقية القديمة كالبوذية والهندوسية والماثونية وحتى المسيحية، أما الإسلام، فإنه يغطي جوانب الحياة كلها بما يقدمه من منهج حياة، ولا يقتصر دوره على إشباع الروح من خلال نظام العبادات.

المعقول أم المنقول؟

يمكن التمييز داخل الفكر الإسلامي عموماً بين تيارين أساسيين: أحدهما يؤمن بمعقولية المبادئ والتشريعات الإسلامية، وبوحدة الحقيقة ومطلقيتها، ويؤمن الثاني بتوقيفية هذه المبادئ والتشريعات وتعبديتهما، وتعددية الحقيقة ونسبيتها. الأول هو التيار العقلاني المتمثل بالإمامية والمعتزلة، والثاني هو التيار الأشعري.

فالأشاعرة يعتقدون أن الحسن هو ما حسّنه الشرع، والقبيح هو ما قبّحه الشرع، والعدل هو ما أمر به الله والشر هو ما نهى عنه فالحسن والقبح، والعدل والظلم ليست حقائق موضوعية يمكن للعقل إداركها بشكل مستقل، بل هي مسائل متغيرة وتابعة لتقييم الشرع. كانوا يرون أن الاعتقاد بالعدل والظلم والحسن والقبح.. كحقائق تشكل أهدافاً للتشريع، يتنافى مع مبدأ التوحيد ومشيئة الله المطلقة، فهذه المشيئة لا ينبغي أن تخضع لأية قوانين ولا لأية أهداف أو غايات، بل على العكس ينبغي لهذه القوانين والغايات أن تخضع لمشيئة الله. ولأجل ذلك قال الأشاعرة انه

ليس من الضروري أن يدخل المؤمن الجنة والكافر النار، بل إنه قد يقع العكس، فإرادة الله حرة لا يقيدها قيد مستشهدين بهذه الآية ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾. هذا التصور ينطوي على رفض حاسم لفكرة الضرورة التي تربط بين السبب والنتيجة، فليس من الضروري عندهم أن يكافأ المحسن على إحسانه ولا المسيء على إساءته.

ورفض الأشاعرة لمعقولية الوجود والتشريع، وخضوعهما لمبادئ العقل، جعلهم ينظرون إلى العالم على أنه فوضى لا تحكمه أية قوانين، ولا يخضع لأي مقدار من العدالة، تدل على ذلك كل هذه الشرور والأمراض والآلام وأشكال الظلم والتسلط. ولذلك فإنهم يعترضون بشدة، على مقولة «بالعدل قامت السماوات»[1]. لقد انتهى الأشاعرة إلى نتائج خطيرةٍ جعلت من العقل قوة بدون تأثير ولا فاعلية، وإنما مهمتها الوحيدة هي اتباع ما يأمر به الشارع دون محاولة تعقل ملاكاته وعلله ومقاصده.

بل إن الأمر سوف يمتد إلى مسألة الحقيقة نفسها، فبما أنه ليس هناك حسن أو قبح ولا عدل أو ظلم.. يمكن إدراكه عقلياً بشكل ذاتي ومستقل عن الدين، فإن ذلك يعني نسبية هذه الأمور، بمعنى أنها لا تخضع لمقاييس العقل الصارمة، فالعقل الكلي يرى أن العدل قيمة مطلقة ولا يمكن أن يكون نسبياً أو متغيراً، بينما نجد في النظر الأشعري أن هذه القيمة قد تختلف حسب تقييم الدين لها. هذا المنحى سينعكس في مسألة الاجتهاد

---

(1) مرتضى المطهري، مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ت. جعفر صادق خليلي، مؤسسة البعثة، طهران ط1/ 1415هـ.ق، ص51.

تصويباً لكل الاجتهادات، إذ ما دامت الحقيقة نسبية، فإن كل اجتهاد يعتبر مصيباً. وهو منزع يقترب كثيراً من التوجه السفسطائي الذي يرى أن الإنسان هو مقياس الحقيقة، والحقيقة تابعة لإدراك الإنسان لها. وبما أن الناس تختلف إدراكاتهم بالنسبة للموضوع الواحد، فإن ذلك يعني أن الحقيقة بالنسبة لكل إنسان تختلف عنها بالنسبة للإنسان الآخر.

إن ما قاله الأشاعرة عن الدين كمقياس للقيم الكبرى كالحق والخير والجمال، قاله قبلهم السفسطائيون عن الإنسان كمقياس للحقيقة، وإذا كان السفسطائيون قد أثاروا تناقضات العقل والحس وأخطاءهما واستبعدوا لذلك وجود حقيقة وراء ذهن الإنسان ليكون تابعاً لها، ليصلوا في النهاية إلى تنصيب الإنسان وذهنه مقياساً لكل شيء. فإن الأشاعرة أثاروا من جهتهم ما بدا لهم أنه تناقضات بين المتشابهات وانسجام بين المختلفات، ليستبعدوا وجود أي قانون عقلي يجمع بينها، وليصلوا في النهاية إلى تنصيب الدين مقياساً لكل شيء.

والمفارقة أن الأشاعرة الذين صوبوا جميع الاجتهادات على قاعدة نسبية الحقيقة وتعدديتها، كفَّروا جميع من عداهم من الفرق والمذاهب، واعتبروا أنفسهم الفرقة الناجية، في حين أن الشيعة الإمامية الذين يعتبرون الحقيقة واحدة، وانه ليس من الممكن أن يصيبها الجميع مع اختلافاتهم، لا يكفّرون غيرهم من المذاهب والتيارات الفكرية والأيديولوجية لأنه في نظرهم ليس من طلب الحق فأخطأه كمن أراد الباطل فأصابه.

والحقيقة أن التيار العقلاني في الإسلام ممثلاً في الإمامية

والمعتزلة يرفض كل المقولات الأشعرية، ويرى أن القيم الكبرى هي قيم عقلية يمكن للعقل أن يدركها بشكل مستقل، فالعقل لا ينتظر حكماً من الدين حتى يعرف أن العدل خير وأن الظلم شر، وأن الأمانة والصدق خير والخيانة والكذب شر. فهي إذن حقائق موضوعية تعطي للعالم توازنه وانسجامه وتعكس نظاماً مدهشاً يعبّر عن قدرة إلهية مبهرة. فالله خلق هذا الكون في شكله الأفضل، وجعله يتحرك من خلال قوانينه الذاتية الموضوعة فيه.

والتدخل الإلهي في الكون ليس تدخلاً اعتباطياً، بل إنه يقع من خلال هذه القوانين وبواسطتها، وبدلاً من القول بأننا نعيش في عالم لا تحكمه غاية ولا تراعي فيه مصلحة، ولا يخضع لقانون، ولا يوجد تعويض عن آلام المظلومين، ولا عقاب لتهور المتهورين كما يقرر الكلام الأشعري، يقدم الإمامية ومعهم المعتزلة بديلهم الذي يرى لهذا العالم غايته في إدراك العدالة، ومراعاة المصالح، حتى يبقى باب العلم مفتوحاً. والخضوع لمبدأ العلية حتى يمكن فهم حركة الكون والسيطرة على قوانينه من أجل أن يسخرها لصالحه..

وهكذا فإن القول بالحسن والقبح العقليين أدى إلى الاعتراف بوجود مبادئ عقلانية وواقعية يستند إليها التشريع «فكل ما حكم به العقل يحكم به الشرع» كما قيل، ولا بد من البحث عن هذه المبادئ علمياً حتى يبقى التشريع حياً متحركاً، وقادراً على التأقلم مع تغيرات الزمان والمكان، بحيث إن هذه المبادئ الكلية هي التي تسمح للمجتهد بأن يتعامل مع تفاصيل الواقع المتغير على أساس المصالح العامة والأهداف الكبرى وتنتهي

بذلك الممارسة العمياء المؤسَّسة على التعبد المحض الخالي من الهدف والروح.

والواقع أن الطريق الذي فتحه الإمامية والمعتزلة أمام العقل حتى يظهر قدراته الخلاقة والمبدعة لم يكتب له النجاح، فالذي ساد بين المسلمين هو التيار المقابل، تيار التعبد والتوقيف، ثم جاء أبو حامد الغزالي ليعمم ذلك ويعلن أن لا قانون يحكم هذا العالم، وأن القدرة الإلهية قدرة تعسفية واعتباطية يمكنها أن تتدخل في أية لحظة فتمنع النار من الإحراق، أو السكين من القطع.. وأن ما نتوهم أنه قانون ليس هو إلاّ عادة، وأنه ليس هناك ضرورة بين السبب والنتيجة.. ورغم محاولات ابن رشد من أجل إحياء التيار العقلاني في الفكر الإسلامي، إلا أنه لم يفلح بين المسلمين. فلقد وصل الرجل متأخراً. ولكن الأوروبيين رفعوا ابن رشد فوق أكتافهم، فتأسست الرشدية اللاتينية التي كانت مفتاح التحول في أوروبا، لتزدهر العلوم الطبيعية والإنسانية على الأسس نفسها التي دعا إليها العقلانيون الإسلاميون.

النص أم الواقع؟

تحاول بعض النزعات الفكرية أن تتخذ من الواقع مقياساً للتعامل مع النص الإسلامي قرآناً وسنّة على أساس أن الواقعية في التعامل مع مستجدات العصر وما يطرحه من جديد تستدعي ذلك. فيتحول بذلك الواقع إلى شاهد على الأمة، فهو الذي يملي عليها الطريق الذي يجب أن تسلكه، ويسلب بذلك حق الشهادة عن العقل والنص معاً تماماً كما هو حال الكنيسة اليوم

التي أصبحت مجرد مبرر لما يحدث في الواقع كقضية المثلية الجنسية، والموقف من اليهود الخ . .

وما دام الغرب قد حقق تقدمه وأصبح هذا التقدم واقعاً، فإنه بإمكاننا التقاط معطيات هذا الواقع من أجل تأويل أو تطويع النص له حتى نصنع نحن بدورنا تقدمنا. هذه النزعة نجدها بوضوح عند حسن حنفي الذي يقول: «وما يدعو للتجديد أيضاً هو أولويات الأدلة الشرعية الأربعة كانت عند القدماء ترتيبا تنازلياً. الكتاب، فالسنّة، فالإجماع، فالقياس، لأن الوحي كان ما زال حديث العهد، وكان النبي، ما زال بين أصحابه في حديثه المشهور إلى معاذ قبل أن يتوجه لتولي القضاء في اليمن. أما الآن فيمكن إعادة ترتيب الأدلة ترتيباً تصاعدياً من القياس إلى الإجماع إلى السنّة إلى الكتاب، إذ تستلزم تحديات العصر الرئيسية، مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والتبعية والتشرذم، البداية بتحليل الواقع مباشرة ومعرفة علله أي بالاجتهاد، فإن صعب يمكن التوجه إلى أهل الاختصاص لمعرفة الحلول الجماعية، فإن صعب يمكن بعد ذلك قراءة السابقين في مدوناتهم ابتداءً من الخبرات المتميزة حتى حكمة الغرب على مرّ السنين»[1].

صحيح أن معرفة الواقع والإحاطة به من المسائل الأساسية في نجاح عمل الفقيه، لأن الانزواء عن المجتمع والواقع وممارسة العمل الفقهي في الزوايا بعيداً عن هموم الناس لا يمكن أن يكون إلا تكراراً لآراء القدامى الذين كانوا يتعاملون مع

---

(1) حسن حنفي، تجديد علم الأصول، مقالة ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان (11 - 12)، قم - إيران ص115.

واقعهم، وصحيح أن الفقيه اليوم أصبح يحتاج إلى استشارة الخبراء وأصحاب الاختصاص في مختلف المسائل التي تعرض عليه نظراً لتعقّد الواقع، وكثرة المستجدات. كل هذا صحيح بل وضروري، لكن ذلك لا يجب أن يدفعنا إلى التعامل مع هذا الواقع دون الرجوع إلى النصوص القرآنية والحديثية لاستنطاقها والاسترشاد بها. إن إعادة ترتيب الأولويات الذي يدعو إليه حنفي لا يعني في الحقيقة إلا محاولة لاستبعاد النص، والتعامل مع الواقع على أساس الرأي والذوق والثقافة السائدة. وهذا ما يشكل خطراً كبيراً على حركة الأمة، لأن قيمومة الواقع تعني تجميده. والتعامل مع الواقع بمعطيات الواقع لا يطور الواقع بل يحنطه. إننا بحاجة إلى مقاييس سامية تترفع عن الواقع حتى تكون قادرة على تطويره نحو الأفضل.

ويهمنا هنا التمييز بين العبادات كمسائل لا دخل للواقع فيها لأنها تنشئ علاقة خاصة بين العبد وربه تتعالى عن التاريخ ومعطيات المتغيرة، وبين المعاملات أو القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تدخل في دائرة ما هو عام. وهذه هي القضايا التي تتأثر بالواقع المتغير، وهنا لا بد للفقيه أن يكون مجتهداً فعلاً وليس مجرد مقلد من الدرجة الأولى، لأنه إذا كان الفقيه لا يمكنه أن يقدم شيئاً كبيراً في مسائل العبادات لطبيعتها التوقيفية بحيث يقتصر الاجتهاد على التحقق من صحة النصوص سنداً وسلامة فهم السابقين لدلالاتها. إذا كان هذا هو شأن الفقيه في العبادات، فإنه في المعاملات مطالب بشكل كبير بإبداع الحلول في مواجهة الواقع، وهي حلول لا بد لها أن تكون

منسجمة مع روح الشريعة وشموليتها. الفقيه هنا مطالب بالقيام بحركتين، الأولى من الواقع إلى النص بحيث لا بد له من الإحاطة بمشاكل الواقع ثم طرح هذه المشاكل أمام النص من أجل استنطاقه في شأنها، والحركة الثانية من النص إلى الواقع حيث يتبلور الرأي الفقهي في ذهن الفقيه، ثم البحث في وسائل تطبيق الفتوى وكيفية تفاعل المكلفين معها (أفراد ومؤسسات) لأن لدينا كمّاً هائلاً من الفتاوى التي لا تجد طريقها إلى التنفيذ لأسباب شتى لعل أهمها أن الكثير من هذه الفتاوى تنتمي إلى عصر غير هذا العصر. والكثير منها يخاطب بها الفرد المكلف في حين أنها تنسجم أكثر مع تكليف الأمة.

فهناك خلط بين تكليف الفرد وتكليف الأمة. والكثير من هذه الفتاوى مرتجلة وانفعالية. وهي إما تعبّر عن مصالح خاصة للفقيه -وهو ما يضع نقاط استفهام حول أهليته للفتوى- أو أنها تعبّر عن غياب العمق الفكري وسطحية الوعي الاجتماعي لديه. ومهما يكن من أمر، فلا بد أن يكون النص هو الحاكم على الواقع وليس العكس.

وهنا لا بد من تجاوز الوقوف على حرفية النص، وإعادة النظر في ما يسمى بحجية الظهور، لأن ما فهمه الأقدمون من النص، ليس بالضرورة أن نفهمه نحن اليوم منه. فلا بد من الاعتراف أن فهم دلالة النص تتأثر بالواقع الاجتماعي، وثقافة الفقيه، ومزاجه الشخصي، وروح العصر الذي يعيشه. أما إذا غاب النص الصريح والمباشر، فإن العقل هنا لا بد له أن يلعب دورة من خلال الإحاطة بروح النص أو ما نسميه بالفهم القيمي

للنص الذي يتجاوز الفهم المجزأ والموضوعي معاً. لأنه في غياب النص المباشر، لا يعود هناك معنى للفهم التجزيئي أو الموضوعي. فالعقل والنص يتفقان حول مجموعة القيم الإنسانية الكبرى كالعدالة والحرية والمساواة والإحسان والخير والجمال. ويدعوان إلى تنزيه وسائل تحقيق هذه القيم عن إيذاء الآخرين أو ظلمهم أو إلحاق الضرر بهم. . فعلى هذا الأساس يمكن للعقل الفقهي أن يتحرك في مساحة المسكوت عنه التشريعي ليملأها بما يستجيب لحاجات الأمة، وأن يتحرك بين النصوص لتنقيتها وتطهيرها مما علق بها من تغييراتٍ وأفهام عرفية وتاريخية واجتماعية من أجل تنزيلها في الواقع تنزيلاً جديداً يجعل من النص (غضاً نظراً في كل زمان جديد، لا تخلقه كثرة الرد، وَوُلولج السمع)، وقادراً على التفاعل مع مشاكل الناس بكفاءة.

وهنا يمكن الإشارة إلى دعوة الشيخ محمد مهدي شمس الدين[1] الذي كان يرى أن الفاعلية الفقهية في وعيها لحاجات المجتمع ككل هي بحاجة إلى تطوير علم الأصول الذي أصبح برأيه عاجزاً عن الاستجابة لحركة الواقع المتغير، فإضافة إلى امتداده إلى مجالات دخيلة على عملية الاستنباط كما هي بعض الأبحاث اللغوية والكلامية والفلسفية، إضافة إلى ذلك يرى شمس الدين أن علم الأصول لم يتكون نتيجة وعي لمجال معرفي يراد اكتشاف مجاهيله وفتح آفاقه وإنما عولج هذا المجال من خلال قضاياه الصغرى: الطهارة، الأنكحة، البيوع. . وبكلمة

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، حوار ضمن مجلة قضايا إسلامية، العدد الخامس، قم - إيران، ص49.

أخرى، أن علم الأصول لا بد أن يتأسس كإطار نظري عام وشامل وكلي تُبنى عليه العملية الاجتهادية.

ويقدم شمس الدين قضية الإنجاب والصدقة كأمثلة لا يمكن أن تخضع للنظرة الفردية القديمة في التعامل الفقهي، لأن قضية الإنجاب أصبحت قضية مجتمع ودولة لا قضية فرد. فالدولة مطالبة اليوم بتقديم خدماتها الاجتماعية كالصحة والتعليم والعمل. ولا يمكنها أن تؤدي مثل هذه الخدمات دون أن تسيطر على نسبة نمو السكان. وبالتالي لا بد للفقيه أن يدرك الطبيعة المرنة للروايات الدالة على تشجيع النمو السكاني لأننا لا يمكن أن نفهم هذه النصوص في مجتمعات تعاني الانفجار السكاني مع شح الموارد الاقتصادية.. وهكذا الأمر في تعاملنا مع مسائل أخرى كالصدقات (الزكاة، الخُمس، المساعدات..) ولذلك لا بد للمنهج في الاجتهاد أن يخضع باستمرار لعمليات تطوير لأنه يعالج قضايا متحركة في حياة الإنسان، ولكن هذا المنهج لا بد أن يكون منسجماً مع قيم الكتاب والسنّة اللذين يشكلان مدار المعرفة الإسلامية، وكل انحراف في المنهج يؤدي بالضرورة إلى نتائج خطيرة قد تتناقض مع المبادئ الإسلامية كما هو الشأن عند كثير من الباحثين المتغربين الذين يحاولون إخضاع الإسلام في أبعاده العقيدية والتشريعية والأخلاقية إلى مناهج وضعية غربية لا تنسجم مع طبيعة النص الإسلامي في الغالب.

إن المهمة الكبرى التي تنتظر العلماء والمفكرين المستنيرين في عالمنا العربي والإسلامي اليوم هي مهمة تحرير العقل، لأنه بدون إنجاز هذه المهمة لن يمكن بناء الأسس المتينة لمدنية

إسلامية جديدة. وتاريخ الحضارات يشهد أن منطلقاتها الأولى كانت دائماً منطلقات عقلانية.

فالحضارات لا تتأسس على الخرافات والأساطير، بل إنها تجد في المعرفة والعلم والتجارب والحكم بناها التحتية، لم تشذ عن ذلك الحضارة الإسلامية المحمدية التي انطلقت في المدينة تحت لهيب الشمس المحرقة، وامتداد الصحراء الموحشة، فكان أول ما نزل من القرآن دعوة إلى القراءة والتعلم: (اقرأ). وإذا لم يكتب لهذه الحضارة أن تحدث المنعرج الأخطر في تاريخ البشرية، فلأن تسلط الجهلة والانتهازيين هو ما منع من ذلك.

لقد أُقصي العلماء عن قيادة الأمة، ومن الطبيعي أنه عندما يقصى العلماء ويتحكم غيرهم، يحاصر العقل، ويحتقر العلم، ويسود الجمود والتحجر، وهذا ما آل إليه أمر المسلمين في النهاية عندما عممت عقيدة الجبر، ونزعة التوقيف والتعبد، واحتقر التفكير الفلسفي والعقلاني.. فأحرقت كتب ابن رشد وشرد ليموت وحيداً غريباً منبوذاً. كانت البداية بعلي الذي كان يقول: «لا عدة أنفع من العقل، ولا عدو أضر من الجهل» فكان أعداؤه الجهال هم الذين طعنوه وقتلوه ثم شردوا كل من آمن بعبقريته.. وكانت النهاية بابن رشد الذي أعلن سيادة العقل فكان أعداؤه السطحيون والمتعصّبون هم الذين فسّقوه وسجنوه ثم قتلوه غمًّا!..

الفصل الأول

النص القرآني.. واستراتيجيات القراءة

ربما كان بديهياً بالنسبة للمهتمين بالدراسات اللغوية التمييز بين النص والتفاسير أو التأويلات التي تنشأ حوله. فكل فلسفة واقعية تميز اليوم بين الشيء في ذاته، والشيء بالنسبة لنا. وهذا التمييز كما ينسحب على الأشياء، ينسحب أيضاً على النصوص. وكما يشمل النصوص البشرية يشمل أيضاً النصوص الدينية. فهناك فرق واضح بين الدين في نصوصه الأصلية، وبين التفاسير والشروح والتأويلات التي قيلت وكتبت حوله في مراحل لاحقة. ولذلك فإنه من الضروري التمييز في الإسلام بما هو دين بين نصوصه الأولية في القرآن والسنّة، وبين ما فهمه العلماء والفقهاء والناس العاديون من هذه النصوص. ورغم أن هناك نسبة هامة من هذه النصوص واضحة في مدلولاتها ولا تحتمل اختلافات كبيرة في تفسيرها إلا أنه بالمقابل توجد نسبة أخرى، ليست أقل أهمية تحتاج إلى شرح وتفسير وتأويل بالشكل الذي قد يولِّد اختلافات كبيرة في فهم النص قد تصل إلى حد التناقض.

وإذا كان النص الديني بما له من جلال في نفوس المؤمنين به، يختلف عن النص البشري، فإن فهم كلا النوعين من

النصوص لا يختلف من هذه الناحية. وإذا أخذنا الإسلام مثلاً في نصوصه الأولية، فإن القرآن يختلف بلا شك عن أي نص آخر وهو ما يحتم اختلاف المنهج في قراءة نصوصه.

فمن غير الممكن مثلاً نفي القصدية عن النص القرآني والادعاء بعبثيته، كما نجده في المنهج التفكيكي، ومن غير المقبول التوقف عند حرفية النص وبنائه كما هو موقف البنيويين والنقاد الجدد، إذ لا شك أن النص القرآني غني بالدلالة ويتسع ليقبل التأويل والاستيحاء على نحو واسع.

وإذا كان الكثير من المفكرين والنقاد العرب يحاولون الإفادة من المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة من أجل قراءة النصوص الأدبية والفكرية التراثية والحديثة، فإن بعضهم يسعى لتجاوز هذه النصوص إلى النص القرآني في محاولة لإخضاعه بدوره لهذه المناهج، ومن هؤلاء محمد أركون الذي يريد إرساء ما يسميه بـ(الإسلاميات التطبيقية) في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية[1]، من خلال إخضاع كل التراث العربي الإسلامي لهذه المناهج النقدية، بحيث يتم تطبيق المنهج التفكيكي والأركيولوجي والبنيوي أو غيرها من المناهج على أي نص ديني أو تراثي سواء تعلق الأمر بالنصوص الإسلامية الأولى في القرآن والسنّة، أو بالنصوص الثانية المنطلقة منها. ورغم أن أركون يدعو إلى استخدام مناهج متعددة في قراءة النص، إلا أن التفكيك هو المنهج الأكثر إغراء بالنسبة له بما هو المنهج الأقدر على إفراز النتائج التي يريدها.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص41.

دعوة أركون:

لا يميز الأستاذ أركون في هذا التراث الإسلامي بين نصوصه الدينية قرآناً وسنّة والإنتاجات الإنسانية المستلهمة لها. فجميعها في نظره لا بد لها أن تخضع لهذه المناهج حتى يمكن الوّصول إلى الفكر الذي يكون قادراً على تشكيل أساس صحيح لأية نهضة ممكنة من خلال (خرق الممنوعات وانتهاك المحرمات) التي طالما حاصرت العقل والحركة والتي «أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت وأغلق عليها» كما يقول[1].

فأركون يريد «إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن»[2] من خلال التعامل معه كنص خصب خاض حوارات مفتوحة مع كل الذين اختلفوا معه وهو لذلك يقول: «إن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المسّ به، وإنما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيراً لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح سلطوية أو شخصية، ويمكنني أن اقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم ليس بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام وحتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي»[3].

من البديهي أن المقدس يتغير ويتحول بتغير العقائد والأديان، فليس مقدس العرب الوثنيين هو نفسه مقدس العرب

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي. . قراءة علمية، ص31.

(2) مجلة مواقف: محمد أركون 59/ 60، ص20.

(3) الثقافة الجديدة: محمد أركون عدد 26/ 27.

المسلمين، وليس مقدس المسيحيين هو نفسه مقدس المسلمين، غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن الإسلام في نصوصه الأصلية لم يكن المقدس الذي صنعته مجموعة لها مصالحها السياسية أو المادية، بل إنه بالأساس يبقى ذلك الوحي الصادر عن الله.

ومن الممكن أن يكون الخلفاء هم من أراد خلق حواجز نفسية بين المسلمين وكتابهم من أجل إيقاف أية قراءات مبدعة تحاول فهم القرآن بشكل متجدد يفضح ممارساتهم ويكشف انحرافهم، فهذه القداسة لم يكن هدفها المحافظة على حرمة النص القرآني بقدر ما كان هدفها حجب هذا النص عن الناس.

غير أنه لا يمكن القبول بالادعاءات التي تريد أن تجعل من النص القرآني نصاً مختنقاً بالتاريخ من خلال محاولة إخضاعه لمناهج نقدية حفرية أو تفكيكية تنتهي عادة بادعاء عبثية النص، أو نسبيته وتاريخيته بالمعنى الذي يحيل النص القرآني إلى نص لا يختلف عن أي نص بشري يتأثر بواقعه الاجتماعي والنفسي ولا يؤثر فيه، كما يتحدث عن ذلك علي حرب بقوله: «إن أركون إذ يتكلم عن القرآن ويستعيده، فإنه يخضعه لمطرقته النقدية، ويقرأه بعين حفرية تفكيكية، محاولاً بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحديثيته، كما يكشف عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية والأكثر يومية وعادية بل الأكثر شيوعاً»[1].

من الممكن أن يكون القرآن في بعض تشريعاته متماهياً مع

---

(1) علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998، ص119.

معطيات عصره، مستجيباً لتحديات مرحلته كما هي مسائل العبيد والإماء، وقضايا الزواج والإنجاب. . غير أن ذلك لا يمكن أن ينسحب على العقائد التي أسس لها والقيم التي دعا إليها، لأن هذه العقائد في معظمها معطيات غيبية لا يمكن للعقل أن يعطي بشأنها أية أحكام ذلك أن عمل العقل يتوقف عند حدود ما يملك معطياته المحسوسة، ولأن هذه القيم التي دعا إليها وشجع على ممارستها هي أمل الإنسانية الخالدة كما هي آمال العدل والحرية والأخوّة والتسامح.

ولأجل ذلك لا بد من التمييز في القرآن بين تشريعاته من جهة وعقائده وقيمة من جهة أخرى، دون أن يمنع ذلك كله من الدراسة العلمية الجادة التي لا هدف لها سوى كشف الحقائق وفهم الأمور.

ولا بد أن يكون الهدف الأول هو تخليص النص الأول - بتعبير نصر حامد أبو زيد - من أدران النص الثاني التي هي التفاسير والتأويلات والاجتهادات، بعيداً عن أية محاولات تفكيكية تريد تجميد النص القرآني في الإطار الذي انطلق منه، فخطورة إخضاع النص القرآني لاستراتيجية التفكيك، هي الانتهاء إلى الادعاء بأن الإسلام لم يكن إلا ثمرة مستفادة من ثقافة عصره، والديانات السابقة عليه. وهذا هو معنى التناص الذي يشكل عنصراً مركزياً في النقد التفكيكي.

إن الدراسة العلمية للقرآن هي ما دعا إليها القرآن نفسه ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24)، غير أن ذلك لا يستلزم أبداً انتهاك حرمته لأن هذه الحرمة لا تمنع أبداً من

إجراء مثل هذه الدراسات، إلا إذا كان الهدف إعلان نتائج هي في الحقيقة ليست سوى مسبقات تريد مساواة القرآن مع بقية الخطابات والادعاء أنه مجرد نتاج لعبقرية الرسول ﷺ.

ويبقى التمييز بين النص الإلهي الموحى، والنص الإنساني المحدود تمييزاً ضرورياً، لأنّ هذه المناهج النقدية وُجدت بالأساس من أجل أن تطبّق على النتاجات الإنسانية التي عادة ما تكون محاصرة بواقع الكاتب وإطاره التاريخي في حين أن القرآن رغم صلته القوية بالواقع الذي نزل فيه، إلا أنه كان مهيمناً على الواقع، إن الفرق هنا بين النص البشري والنص القرآني هو أن الأول يخضع للواقع بهذا القدر أو ذاك، فيما النص الثاني الذي هو النص القرآني يُخضع الواقع ويهيمن عليه من أجل إصلاحه وتغييره وتطويره، ثم إن الواقع لم يكن بالنسبة للقرآن إلا مناسبة لإطلاق مقولاته ومفاهيمه عن الوجود والحياة وهي مقولات يمكن أن تعالج مشاكل حينية كما يمكن أن تعالج مشاكل لا تتحدد بمكان أو زمان.

فوحدانية الله، ومسألة الخلق والفناء، وقضايا القيامة والحساب والآخرة هي حقائق غيبية قدمها القرآن للناس. ورفض الظلم والاعتداء والقتل والإفساد والسرقة والغش. . والتشجيع في مقابل ذلك على العدل والإحسان والإصلاح والأمانة. . هي أيضاً مبادئ إنسانية لا تتحدد بواقع ولا تخضع لتاريخ. . ولذلك فإن الله وهو يُنزل قرآنه وضع في اعتباره قبل كل شيء مصلحة الإنسان بما هو إنسان وليس بما هو عربي أو أعجمي أو بما هو إنسان هذه المرحلة التاريخية أو تلك.

إننا على سبيل المثال عندما نتعرض لمسألة الإرث في القرآن ونحاول أن نطبّق عليها المنهج التفكيكي، فإن الأمر سيجرنا إلى الادعاء بأن هناك خلفية تاريخية واجتماعية جعلت الإسلام يقدم هذا الحكم الذي يجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل من الإرث، وهي أن المجتمع الجاهلي كان مجتمعاً قبلياً وكان توريث المرأة ينتج تهديداً لسيادة قبيلتها في صورة زواجها خارج القبيلة، لأن هذا الزوج الأجنبي سيصبح له مركز قوة داخل قبيلة زوجته لو كانت المرأة ترث مثل الرجل.

وهذا الكلام غير صحيح لأن المرأة لا ترث نصف نصيب الرجل بشكل دائم، بل إن الرجل الذي يموت وليس له إلا بنت واحدة، تنتقل ثروته كلها بشكل آلي إلى هذه البنت. ولو كان الإسلام ينظر إلى المسألة على طريقة التفكيكيين لحرم هذه البنت من جزء كبير من هذه الثروة. بل لو كان الأمر كذلك لحرم النساء عموماً من أي نصيب من الإرث، لأن النصف الذي أقره الإسلام يمكن أن يشكل صُداعاً متواصلاً لقبيلة المرأة المتزوجة خارج قبيلتها.

إن تطبيق التفكيك على النص القرآني في جوانبه العقائدية أو القيمية أو التشريعية يجرنا إلى القول بأن القرآن كان متأثراً بالأعراف والوقائع التي ظهر فيها الإسلام، وهو ما يعني عدم صلاحيته لأن يكون كتاب كل الناس وفي كل الأزمان، وبتعبير آخر، يجرنا ذلك إلى القول -وهو موقف العلمانيين- بتجميد القرآن بحجة عدم صلاحيته لمجاراة نسق الحداثة المتصاعد. فالحداثة تحولت إلى مقياس أو دين جديد بالنسبة لهذا الاتجاه.

وهنا لا بد من التأكيد أن القرآن لم ينزل في بيئة تتناقض كلياً مع طروحاته، بل إنه نزل في بيئة مرت عليها رسالات سماوية سابقة، ومن البديهي أن تبقى هذه الرسالات في سلوك الناس وتصوراتهم إلى اللحظة التي ظهر فيها الإسلام، فقد كان هناك الحنيفيون كما هي حالة عبد المطلب جد الرسول وأبي طالب عمه، وكان هناك النصارى واليهود..

ولذلك فليس غريباً أن تكون بعض الأحكام القرآنية قريبة أو حتى متطابقة مع بعض العادات والأعراف التي كانت سائدة لحظة انبثاق الدعوة الإسلامية. ولا شك أن هذا لا يعبّر عن تأثر القرآن بالمحيط الذي نزل فيه بقدر ما يعبّر عن تأثيرات الرسالات السابقة في المجتمع القبلي العربي، وأن هذه الرسالات والقرآن تنبع كلها من مصدر واحد.

لكن ما هي حقيقة استراتيجية التفكيك التي يدعو هواة التفكيك العرب إلى أن تشمل النص القرآني ولا تقتصر على نصوص التراث فقط؟

ماهية التفكيك:

الجذور التاريخية:

يعيدنا الحديث عن التفكيك إلى نيتشه الذي كان أول من فكك الخطاب الفلسفي من خلال منهجه الفيلولوجي عندما وجه سهام نقده إلى مفهوم الحقيقة في ذاته. وبعد مجيء هايدغر، وضع المصطلح معه لأول مرة عندما ركز على الخطاب الميتافيزيقي لمفهوم الكينونة من خلال تفكيك الانطولوجيا

التقليدية، ثم ظهر ميشال فوكو في فرنسا وعرف بمنهجه الحفري وتحليل وقائع الخطاب وأنظمة المعرفة. والحفر هو في نهاية الأمر شكل من أشكال التفكيك للخطاب الفلسفي حول مسألة الذات.

وفي الفترة نفسها، كان جاك دريدا يتبنى المصطلح ويمارس النقد بواسطته باقتدار كبير حتى عرف التفكيك باسمه إلى درجة أن الكثير من الباحثين يعتبرون أن نشأة التسمية تعود إليه. وقد كان اهتمام دريدا منصباً بشكل خاص على عالم المعنى وفلسفة الحضور من خلال عالم الكتابة ومفاهيم الأثر والاختلاف والإرجاء.

والحقيقة أن التفكيك لم يكن إلا نتيجة للدمار الشامل الذي لحق بأوروبا أثناء الحرب العالمية الثانية، فقد خلق هذا الدمار شكّاً جذرياً في كل قيم الحداثة، ووجهت أصابع الاتهام إلى العلم بما أنه لم يكن سبباً للسعادة كما هو مفترض بل كان سبباً للدمار والشقاء، ولذلك تأسس التفكيك على الشك الجارف في كل شيء، وارتمى التفكيكيون في أحضان الذات، ولكن ليس الذات العارفة أو المتعقلة، وإنما الذات الشاكة والمتوجسة خيفة من كل شيء.

وعلى هذا الأساس المستند إلى الذات الشاكة، يفتح التفكيك مجالاً جديداً لا يضبطه قانون ولا يعترف بسلطة ولا يقبل بإحالة، إنه يفتح مجالاً للفوضى، وهو بذلك يعبّر في جانب آخر عن ردّ فعل على المشروع البنيوي الذي انطلق من أجل تحقيق (علمية الدراسة الأدبية) فقنن النقد ووضع له أحكاماً موضوعية، ومع فشل المشروع البنيوي اتجه نقاد ما بعد الحداثة

إلى الجهة المقابلة تماماً، يقول جاك دريدا: «نعرف أن التفكيك يتحول إن عاجلاً أو آجلاً إلى كل قراءة نقدية أو تركيبة نظرية. حينما يتم اتخاذ قرار، تظهر السلطة. حينما تعمل النظرية أو النقد عندئذٍ يشكك التفكيك.. بمجرد أن يفعل ذلك يصبح مخرباً.. وفي نهاية الأمر يحقق التفكيك مراجعة التفكير التقليدي»[1].

لقد كان التفكيك تمرداً على كل شيء، فالتفكيكيون يميلون إلى اتخاذ مواقف مزاجية لا علاقة لها بالموضوعية، إنها لعبة الأهواء التي تتوقف عند حدود وهذا ما يجعل من هذه المواقف مواقف استفزازية في كثير من الأحيان. وهذا ما أراده دريدا عندما أشار إلى أن التفكيك بمجرد أن يشكك يصبح مخرباً.

هذه الحقيقة تجعل التفكيك يخرج عن كونه مجرد مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية ويتحول إلى شكل من أشكال التفكير أفاد أصحابه من كلّ الإنجازات المعرفية والمنهجية في القرن العشرين كاللغة والأناسة والتاريخ والتحليل النفسي. وعلى هذا الأساس فالتفكيك ليس منهجاً صارماً أو نسقاً مقفلاً بل هو منحى في التفكير ومشروع نقدي لا يكتمل بل يفترض باستمرار إعادة التفكير والصياغة والكتابة، إذ لا نقد يتكامل في الأصل لأنه كسر للأطر الجامدة وفتح للأبواب المغلقة وتمرد على الأنظمة الصارمة كما يصفه علي حرب[2].

---

(1) Interview with J. Derrida in: Vincant Leitch, Deconstractive criticism. P 261.

(2) علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998، ص24.

النص إذن في المنظور التفكيكي مفتوح ولا نهائي، ولا يمكن القول باكتمال فهم النص. فعملية الفهم والتفسير للنص عملية مؤقتة لها تاريخها الخاص، وهو تاريخ يراوغ الشمولية والإطلاق بشكل دائم. إن النص ليس مغلقاً، وهو لا يقاوم الإغلاق فحسب بل إنه لا وجود له تماماً كما هو شأن المؤلف الذي أعدمه التفكيكيون، «إن نقطة قوة التفكيك ونقطة ضعفه في الوقت نفسه - على ما يقول عبد العزيز حمودة - تتمثل في البريق الخاص الذي يملكه وهو ينسف القديم، كل قديم، وهذا هو جوهر ما يحدث. فالتفكيك كالثور الهائج أطلقه عصر الشك الشامل من مربطه، يحطم كل شيء، فلا شيء معتمد، ولا شيء مؤثوق، ولا شيء مقدس»[1].

عناصر التفكيك:

يعتمد المنهج التفكيكي في قراءته للنصوص عدة عناصر يمكن إيجازها على هذا النحو:

1- انتفاء قصدية المؤلف: فلا اعتبار لما يريده المؤلف لأن هذا المؤلف يموت بمجرد خروج الكتاب إلى الناس في اعتبار التفكيك وهو معنى شعار موت المؤلف الذي رفعه البنيويون وأكد عليه التفكيكيون. فذات المؤلف تنعدم ولا يصبح لها وجود إلا في وعي القارئ بمعنى أن ذات القارئ مع التفكيكيين تكون هي الأكثر ثباتاً وديمومة ولكنه ثبات نسبي وديمومة نسبية إذ إن

(1) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، عالم المعرفة، الكويت 2000 ص309.

المتلقي ليست أقل اختفاء بما أنها هي نفسها قابلة للتفكيك وفي ذلك يقول رولن بارت: «إن مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلف»[1].

2- **حرية القارئ**: وموت المؤلف يجعل القراء أحراراً في الدخول إلى النص من أية زاوية شاءوا وهم أحرار في فتح أو إغلاق التدليل، ويبقى الدال مراوغاً يتحاشى قبضة المدلول. فذات القارئ هي المحددة لذات المؤلف، وهي التي تحقق المعنى في نهاية الأمر.

3- **البينصية**: وتعني أن كل نص ليس هو في الحقيقة نصاً بل هو بينص، بمعنى أن النص ليس موجوداً مستقلاً عن النصوص الأخرى بل هو في علاقة معهما.

البينصية تختلف إذن عن النصية التي تعني الارتباط بالنص عند التحليل وهو الأمر الذي نجده عند البنيويين والنقاد الجدد رغم أنهم يتخلون عن مصطلح الفقيه لصالح مصطلح الوحدة العضوية.

4- **غياب المرجعية**: كانت قراءة النص عند البنيويين والنقاد الجدد على السواء، ارتباطاً مطبقاً بحرفية النص وبنائه، وإذا كان البنيوي يركز على العلاقة بين وحدات النص وأنساقه، فإن الناقد الجديد يركز على البناء العضوي للنص. وهذا المنحى هو الذي رفضه التفكيك، ذلك أن القارئ التفكيكي يصطنع حوارا جدلياً بينه وبين النص من خلال دائرة تأويلية واسعة تستبعد الثوابت ولا

(1) رولن بارت، موت المؤلف، Image Music - Text، ص142.

تركن إلى التقاليد وتنزع العلامة من دلالتها ولا تقبل إلا بمبدأ اللعب الحر للمعنى.

وهكذا فإن العلاقة المفترضة بين النص ومنتجه تنقطع نهائياً بمجرد خروج النص إلى الوجود. فمنتج النص يوجد مع النص لا قبله، إنه يولد أثناء الكتابة لكنه يموت بمجرد الانتهاء من كتابة النص، وإذا مات المؤلف فإن النص لا يوجد بعد ذلك إلا من خلال قارئه، وبذلك يتعدد النص بتعدد قرائه، فالنص ليس له معنى واحد ومحدد بما أنه لا يستند إلى مركز ثابت، بل هناك حركة دائمة للدوال، وانزياح لانهائي للمعنى.

إن النص بعد موت منتجه تنتفي لديه أية قابلية لتفسير محدد ونهائي وإذا تعددت تفاسير النص، فإن ذلك يعني انتفاء العلاقة بين قصدية المؤلف وسائر التفاسير، فمع التفكيك تنتفي أية مرجعية للنص وتستحيل وحدة النص من المصدر إلى الغاية التي يتجه إليها[1].

المآخذ على التفكيك:

هذه العناصر التي تشكل استراتيجية التفكيك، تحيله إلى ذاتية مقيتة معادية للعقل، خاضعة للمزاج الخاص والمسبقات الفكرية تمحق النص وتغيبه تماماً لتصنع لنفسها نصاً جديداً لا يكاد يمت بصلة إلى النص الأصلي. إن مأزق التفكيك الحقيقي يفسح المجال واسعاً لمشاريع نقدية جديدة أبرزها التاريخية

---

(1) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، م س، ص291.

الجديدة في كل من بريطانيا وأمريكا. وبوادر هذا التحول عن التفكيك لصالح مناهج نقدية جديدة هي في الحقيقة إنذار بفشل التفكيك في الوقت الذي يصرّ فيه محمد أركون وعلي حرب وآخرون على استيراده بعد أن أصبح بضاعة غير مرغوب فيها في وطنها الأصلي.

وعلى هذا الأساس يؤخذ على التفكيك بشكل عام تمحوره حول فكرة لانهائية المعنى والدلالة عندما اعتبر أن القارئ يملك مطلق الحرية في تحقيق المعنى الذي يفهمه، وهذه الفكرة حول لانهائية المعنى ارتبطت بفكرة أخرى تقول إنه ليس هناك قراءة صحيحة وأخرى خاطئة، بل هناك قراءات لامتناهية، إذ ما نظنه قراءة خاطئة هو فقط قراءة مؤقتة، ومجيء قراءات أخرى متأخرة عنها ومختلفة لا يعني أن القراءة السابقة خاطئة.

هذا الفهم التفكيكي للانهائية الدلالة في النص هو الذي جعل معارضي التفكيك يرون أنه يؤدي إلى اللامعنى، وأن هروب التفكيكيين من البنيوية، التي لا تحقق المعنى برأيهم، إلى التفكيك هو في نهاية الأمر تحول من اللامعنى إلى اللامعنى. وبقطع النظر عن تأكيد معارضي التفكيك على أنه لا يقدم جديداً بل إنه فحسب يبدع في التعليب والترويج لبضاعة مستهلكة، بقطع النظر عن ذلك، فإن ما يدعو للاستغراب هو أنهم رغم ادعائهم العريض بلانهائية المعنى، وللعب الحر للعلامة، ينطلقون من موقف فلسفي ونقدي ينادي بنسف التقاليد، وإحراق المكتبات ورفض أية سلطة مرجعية، فهذه الدعوة تتناقض جوهرياً مع ادعاء لانهائية المعنى وعدم وجود قراءة خاطئة وأخرى صحيحة.

نتائج التطبيق على النص القرآني:

استراتيجية التفكيك هذه هي وغيرها ما يحاول هواة النقد الحديث عندنا نقلها كما هي في الغرب وتطبيقها ليس على النصوص الأدبية والتراثية فحسب بل وكذلك على النص القرآني، وسحب عناصر التفكيك كما هي في أصلها الغربي وتطبيقها على النص القرآني ينتج عندئذ:

1- موت الله بما هو مصدر القرآن، فالتفكيك يعتبر أن منشئ النص ليس له وجود سابق للنص بل إنه يولد معه ويموت مباشرة بعد إنجازه. وما يريده التفكيكيون بموت منشئ النص انتفاء أية قصدية للنص وهذا يعني أن المقصود بموت الله عدم وجود أية أهداف أو مقاصد للنص القرآني فدلالة النص بالنسبة لأهل التفكيك ليس ما يريد منتج النص أن يقوله بل فقط ما يراه ويفهمه القارئ، أي قارئ.

2- أن يوجد النص بعد موت منتجه من خلال قرائه، ليحل بذلك القارئ مكان الكاتب أو منتج النص، وهذا يعني أن يتواصل القرآن لا ككتاب مرجعي موحد للمؤمنين به، بل ككتاب مشتت ومفرق للجماعة، لأن تدخل القارئ وحده، دون معطيات اللغة والبلاغة ومقاصد منشئ النص في تحديد المعنى، ينتج لا محالة تعدد القراءات بل لانهائيتها كما يرى التفكيكيون مما يعني تعدد النص القرآني بتعدد قرائه. ورغم أن القرآن نفسه يقر بلانهائية دلالته، إلا أن ذلك يجب أن يكون منسجماً مع قيمه الخاصة، ومبادئه العامة، ومقاصده الإنسانية. وهو ما يعني أن تعدد القراءات للنص القرآني لا يجب أن تكون متناقضة بل يجب أن تكون متكاملة.

3- أن تتعدد القراءات إلى ما لا نهاية بحيث يقرأ النص بأشكال متناقضة. يعني أنه ليس للنص معنى محدد، لتنتفي بذلك أية بؤرة مركزية يتمحور حولها المعنى ويصبح هناك انزياح مستمر للمعنى والدلالة. وهذا يؤدي إلى أن يتحول القرآن عند تطبيق التفكيك عليه إلى فوضى في المعنى، فيمكن أن يفسر بالنقيض ونقيضه ما دام ليس هناك معنى مرجعي للنص.

4- أن تنتهي العلاقة بين المفسر وقصدية منشئ النص، أي أن تنتفي العلاقة بين المفسر والله فيمكن أن يفهم من يؤمن بالقرآن ومن لا يؤمن به كل حسب ما يراه.

5- مفهوم البينصية الذي يشكل أحد عناصر التفكيك يجعل النص القرآني هنا منتجاً من خلال تفاعله مع نصوص أخرى لا يمكن إلا الإقرار بأنه استفاد منها كالتوراة والإنجيل والعادات والأعراف والأشعار والحكم.. وكذلك من خلال الرؤى المتفاوتة وربما المتناقضة لقرائه بعد ذلك. وعلى هذا الأساس يصبح من الطبيعي القول عندها إن القرآن ليس صادراً عن الله بل هو نتاج عقلية جبارة للنبي ﷺ استطاع من خلالها الاستفادة من كل التراث السابق وإخراجه في منظومة عقيدية وأيديولوجية محكمة. وهذا ما يقوله الكثير ممن يدعون إلى تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على القرآن سواء كان ذلك تصريحاً أو تلميحاً.

الاتكاء على المجاز:

ويحاول الكثير ممن يطرحون قراءة القرآن بمنطق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة الاتكاء على المجاز كمفهوم يزعم له

القدرة على تبرير ما يريدون الوصول إليه، فهم عادةً ما يعمدون إلى حرف اللفظ عن معناه الحقيقي الظاهر بدون أيّة قرينة دالة على ذلك سواء كانت قرينة متصلة أو منفصلة، فتصبح أشياء كالشياطين والملائكة والجن والجنة والنار والخلق والمعاد وغيرها أشياء لا حقيقة لها بل هي مجرد مجازات، وهذا ما نجده مثلاً عند نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي الذي يقدم لنا الجنة والنار كمجرد صورتين فنيتين يقدمهما القرآن بلا حقيقة.

والحقيقة التي يهرب منها من يروج لهذا الاتجاه هي أن للفظ استعمالَيْن:

استعمال حقيقي وهو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لغوياً. وهو يدل على معنى حقيقي يشير إلى واقع معيَّن سواء كان واقعاً شهودياً أو واقعاً غيبياً.

واستعمال مجازي وهو استعمال للفظ في معنى لم يوضع له لغوياً ولكنه يشبه ببعض الاعتبارات المعنى الذي وضع له اللفظ في الأصل، مثل (خضراء الدمن) وهي في معناها اللغوي الزهرة التي تنبت في كومة الفضلات لكن الرسول استعملها بمعنى المرأة الحسناء التي تنشأ في بيت سيّئ.

فالاستعمال الحقيقي ينقل ذهن السامع إلى تصور المعنى بدون أي شرط، إذ إن العلاقة السببية الوضعية القائمة لغوياً بين اللفظ والمعنى كفيلة بذلك. أما الاستعمال المجازي فإنه لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى الحقيقي إذ ليس هناك أية علاقة لغوية وضعية بين لفظة خضراء الدمن والمرأة الحسناء في منبت السوء. ولذلك يحتاج المستعمل حتى يخطر المعنى المقصود في ذهن

السامع إلى قرينة تحدد ما يقصده كما فعل الرسول ﷺ عندما أجاب على سؤال محدثيه، ولذلك لا بد من قرينة من أجل صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي، وليست مسألة المجاز فوضى لا تضبطها أية قواعد.

هل يشكل التأويل بديلاً؟

من الشائع أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، فكأنما هو قراءة فيما وراء السطور، أو كأنما هو كشف وإبراز للمسكوت عنه، هذا الفهم الذي يعتبر متأخراً تاريخياً يختلف عن فهم القدامى للتأويل عندما جعلوا منه مجرد مرادف للتفسير، بمعنى أنه لا يزيد عن كونه شرحاً للمعنى المقصود في النص.

غير أن العلامة محمد حسين الطباطبائي يرفض هذه التحديدات لمعنى التأويل بما أن القرآن يخاطب كل العقول والأفهام وليس فيه حجب وإبهامات. ثم إنه لا حجية للقول بأن بعض ظاهر الآيات يختلف عن ظاهر آيات أخرى إذ إن القرآن نفسه يصرح: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾. كما أن تحديد التأويل على أنه تفسير لا يقبله الطباطبائي لأنه بالنسبة له لا يمكن المرادفة بين المفهومين بمجرد أنهما يشتركان في معنى الرجوع، إذ إن الرجوع لا يعني دائماً التأويل ويضرب لنا مثلاً رجوع المرؤوس إلى رئيسه لا يعتبر تأويلاً.

كما يرفض الطباطبائي في ميزانه عدة تعاريف أخرى للتأويل

ليقدم تصوره الخاص لهذا المفهوم وهو يتلخص في أن التأويل هو الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حُكْم وموعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهي كالأمثال تضرب لتقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع كما قال تعالى: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ فالطباطبائي يريد أن يقول إن للقرآن مدلولاته الواقعية التي أراد الله أن يقربها إلى أذهاننا من خلال الألفاظ. لكن حقيقة هذه المداليل في عينيتها تبقى في علم الله أو من اختصّهم بعلمه[1].

وهكذا التصق الطباطبائي كثيراً بالمعنى القرآني للتأويل ولم يحاول فهمه بشكله اللغوي العام والمنفصل عن المفهوم القرآني. وإذا قبلنا مفهوم التأويل كما يقدمه الطباطبائي، وهو مفهوم يحمل الكثير من عناصر القوة بما أنه يستند في بنيته إلى النص القرآني نفسه من خلال قراءة توحيدية للآيات التي تتناول هذا المفهوم، إذا قبلنا ذلك فإن التأويل يصبح فعلاً ممتنعاً عن العقل العادي، إذ ليست كل العقول قادرة على استيعاب حقيقة ما يتحدث عنه القرآن من غيبيات، ولذلك يحصر القرآن علم تأويله بالله سبحانه ومن ارتضى من الرسل والراسخين في العلم.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي ج2 ص37.

لكن المسألة هي أنه ليس كل القرآن يستدعي التأويل كما يتحدث عنه الطباطبائي بما أن الغيب هو وحده ما يشكل موضوع التأويل. إن القرآن كما يتحدث عن صفات الله وعن القيامة والحشر وعن الجنة والنار.. يتحدث أيضاً عن مشاكل دنيوية وحياتية متاح فهمها لكل العقول كما هي دعوته إلى التأمل في مظاهر الطبيعة، والاعتبار بمصائر الأولين، والتخلق بأخلاق الله.. إنه كما يريد أن يعبئ روح الإنسان إيمانياً من خلال الحديث عن جلال الله وجماله، وعن ثوابه وعقابه، يريد كذلك أن يكون المنهج الذي يجب أن يسلكه هذا الإنسان من أجل الحياة بأفضل طريقة، ولذلك كانت آيات القرآن التي تهتم بهذا الجانب واضحة الدلالة ويمكن تعقلها من خلال الواقع ومعطيات العلوم الطبيعية حتى وإن كان ذلك بشكل نسبي.

وعلى هذا الأساس يخرج التأويل بالمعنى الذي قدمه الطباطبائي من دائرة اهتمامنا، إذ لا ضرورة له في هذا المستوى، علاوة على أنه غير ممكن بالنسبة لنا، وهنا يطرح التفسير نفسه بقوة بما هو استراتيجية لفهم النص القرآني في جوانبه الفكرية والأخلاقية والسياسية والتشريعية.

غير أن التفاسير ليست واحدة، بل هي تتنوع وتختلف من حيث المنهج ومن حيث النتائج التي يمكن أن توصلنا إليها. فنجد مثلاً التفسير التجزيئي والتفسير البنائي والتفسير الموضوعاتي وغيرها..

التفسير التجزيئي:

يبدأ التفسير التجزيئي سيره مع القرآن آية فآية من بدايته إلى نهايته. وهو عادة يستعين بما هو مروي من أجل فهم الآيات التي بين يديه إضافة إلى معطيات اللغة والأدب والتاريخ. وقد يستعين المفسر التجزيئي بآيات أخرى تشترك مع الآية موضع التفسير في مصطلح أو مفهوم من أجل إضاءة المعنى وإنارة المقطع القرآني الذي يراد تفسيره. وبذلك فإن المفسر على الطريقة التجزيئية يفسر آيات القرآن بعيداً عن أية محاولة لقراءة مترابطة بين الموضوعات القرآنية وهو لا يستعين بالآيات الأخرى في التفسير إلا في حدود الاشتراك اللفظي أو المفهومي.

ولأجل ذلك غالباً ما يلعب المفسر التجزيئي دوراً سلبياً يجعل منه مجرد مستمع ومتلقي غارق في التاريخ، غير مهتم بالواقع، معرض عن مشاكل عصره، وهو إذ ينسحب من الواقع في تفسيره للنص يعيش منعزلاً ويسهم إلى حد كبير في تجميد النص القرآني ومنعه من الانطلاق والتفاعل مع هموم العصر ومشاغله. ومهما اختلفت التفاسير التجزيئية في مداخلها من تاريخية أو روائية أو فقهية أو علمية أو فلسفية، فإن النتيجة واحدة، وهي الانفصال عن الواقع والانشداد إلى الماضي لأن منهجها واحد في نهاية الأمر وإن تعددت مداخلها.

وعلى هذا الأساس يكون من الواضح أن التفسير التجزيئي لا يمكن أن يكون فعالاً ومنتجاً، لأنه يدور في حلقة مفرغة، فهو ينطلق من القرآن مجزأً ولا يخرج منه. وهو لذلك يشكل

قراءة سلبية للنص لا تنتج إلا تكرار المعاني نفسها التي قدمها الأولون.

بل أكثر من ذلك، يفتح هذا المنهج في التفسير الباب واسعاً لأن يصبح القرآن خاضعاً لمسبقات المفسر العقائدية والإيديولوجية، فلا شك أن الكثير من الآيات القرآنية إذا فهمت بشكلها الظاهر منفصلة عن غيرها من الآيات التي تبحث الموضوع نفسه، فإنها توحي بأن القرآن يقدم أفكاراً متناقضةً. وربما بل من الأكيد أن كثرة الفرق داخل الإطار الإسلامي هي بالأساس ناتجة عن مثل هذه القراءة التجزيئية للنص. بمعنى أن الواقع السياسي، والأفكار الخاصة، والمصلحة الذاتية.. كلها تجد في التفسير التجزيئي المنقذ الحقيقي لتبرير وجودها، ومن أمثلة ذلك مسألة تنزيه الله، فهناك الكثير من الفرق كالحشوية والحنبلية والسلفية والوهابية أثبتت لله شكل الإنسان وقالت إن له وجهاً ويداً وساقاً وإنه جالس في عرشه على الكرسي. فهذه الفرق أخذت الآيات التي تتحدث عن الوجه واليد والساق: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ وما إلى ذلك، أخذتها في معناها الحقيقي الظاهر، ولم تحاول تناول مسألة الذات الإلهية بشكل مترابط فأهملت آيات أخرى تقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ وتؤكد أن هذه الآيات قرينة على مجازية ألفاظ الوجه واليد والساق، وأن الوجه يعني الذات، واليد تعني القوة والساق كناية عن هول يوم القيامة.

ومثال آخر هو مسألة أفعال العباد حيث ذهبت بعض الفرق

إلى القول بالجبر المطلق بناء على بعض الآيات التي يفهم منها هذا المعنى كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ و﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ بينما ذهب آخرون كالقدرية والمعتزلة إلى القول بالتفويض والحرية المطلقة للإنسان على أساس أن الله لو أجبر الناس ثم عاقبهم كان ظالماً في حين يؤكد القرآن ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.

ولم تحاول هذه الفرق قراءة هذه الآيات قراءة موضوعية مترابطة من أجل الوصول إلى نتيجة أكثر عقلانية وتوازناً كما هو موقف الإمام جعفر الصادق مثلاً الذي كان يقول: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» على أساس أن هذا الكون محكوم بقوانين وأن الإنسان يمكنه أن يسخر هذا الكون لمصلحته إذا عرف هذه القوانين التي خلقها الله، وأحسن استخدامها، فليس هناك تفويض لأن الله جعل هذا الكون يتحرك من خلال قوانينه، وليس هناك جبر لأن الإنسان بعقله يستطيع تسخير هذا الكون لمصلحته تماماً كما يستطيع أن يفعل ما يريد في حدود ما تسمح به قوانين الوجود.

ولا شك في ارتباط هذه المسائل العقائدية بالمسألة السياسية بشكل عضوي، فقد أصبح من المسلَّم به أن العقيدة الجبرية مثلاً جاءت من أجل التبرير للحكم الأموي بما أن هذه العقيدة تؤكد أن لا خيار للإنسان وأن الله هو الفاعل الحقيقي، وهو ما يعني أن لا دخل لبني أمية في ما كان يعانيه الناس من ظلم وبطش وقتل وتشريد كانوا هم أبطاله في الحقيقة.

التفسير البنائي:

يتناول هذا المنهج في تفسير القرآن السورة بما هي نص ترابط آياته وتتناغم مقاطعه وموضوعاته وأدواته فيما بينها، وهو لا يقتصر على المناخ الفكري العام للسورة، بل إنه يصل الآيات ببعضها، ويهتم بعلاقة المقاطع فيما بينها، وينظر في تناسق هيكل السورة من حيث البداية والوسط والنهاية ثم يحدد صلة ذلك كله بالعناصر الصورية والإيقاعات والأدوات الفنية.

والمنهج البنائي من خلال اهتمامه بالسورة القرآنية ككل، يعتبر أن هناك أسراراً تقف وراء انتظام القرآن بهذا الشكل، وهو يريد كشف هذه الأسرار وإيضاح دلالاتها. ويستند محمود البستاني، الذي يتبنى هذا المنهج، إلى ما يعتبره «حقائق واضحة، في حقل الإدراك والاستجابة حيال المعرفة وتمثلها، تعتبر أن الذهن البشري يدرك الظواهر من خلال الكل (. . .) يستوي في ذلك أن يتم الإدراك للشكل من خلال جزئياته أولاً ثم الانتقال إليه، أو من خلاله أولاً ثم الانتقال إلى جزئياته. وفي الحالتين ثمة إدراك لا ينفصل كله عن جزئه ولا جزأه عن كله»[1].

فأهمية الدراسة البنائية للنص تكمن في أن المتلقي يستجيب للنص من خلال الكل بحيث يفضي الانتهاء من قراءة السورة إلى انطباع معرفة إجمالية في ذهن القارئ مهما كانت واضحة أو غائمة، متناسبة مع درجة وعيه بالقراءة أو بالنص المقروء، فعند

(1) قضايا إسلامية معاصرة: العدد 4، 1998، ص23.

قراءة السورة بشكل مركز، كلي وشامل نتحسس بعد الانتهاء من ذلك، ولكن دون وعي بأسرار ذلك، أن أثراً محدداً قد تركت في أذهاننا قد يكون تأكيد وحدانية الله، أو صدق النبوات، أو الانبهار بالإبداع الإلهي، أو تقوى الله في التعامل مع الآخرين.. حسب المحور الذي تتركز حوله السورة.

وقد تتناول السورة عدة محاور، لكن ذلك لا يمنع من وجود أثر إجمالي ينطبع في ذهن المتلقي لحظة الانتهاء من قراءتها أو سماعها، وهو أثر مركب من أفكارها الرئيسية والثانوية، الأساسية والفرعية قد «نسجها التداعي الذهني أو التضاد أو التماثل أو الآليات الذهنية والنفسية الأخرى»[1] وبهذا الشكل يختلف تناول السورة من خلال بنائها العام عن التناول لبعض آياتها أو مقاطعها، حيث ينسحب إثر القراءة التجريئية للسورة ويغيب الأثر الكلي في مثل هذه القراءة.

وهناك أساليب متنوعة في ربط أجزاء السورة فيما بينها بحيث يمكن النظر إليها ككل وهذه الأساليب قد تكون التداعيات الذهنية أو نمو مفهوماتها، أو تجانسها أو التمهيد لها الخ.. وهذه الأساليب والأدوات قد تتداخل، وقد تستقل في نص ما، ولكنها تحقق المطلوب فيما هو إحداث الاستجابة الكلية للنص في ذهن القارئ.

أما بنية النص فإنها مرتبطة بمادته المعرفية التي تكون واحدة في موضوعها، لكن الغالب هو تعدد الموضوعات. وفي الحالتين

(1) م. ن، ص24.

هناك هيكل عام يخضع للوحدة العضوية إلا أن الفارق بينها هو أن وحدة الموضوع تتجلى في المسار الزمني والموضوعي للنص، وقد يتسلل في النص تسللاً نفسياً، لكن هذين الشكلين للحالة الأولى لا يخرجان عن تخوم الموضوع المحدد من البداية إلى النهاية. وفي الحالة الثانية التي تتعدد فيها الموضوعات فإن بناء النص يخضع في الغالب للزمان النفسي «ومن ثم فإن الرحلة التي يقطعها النص تتقاطع وتتوازن بدايتها ووسطها ونهايتها بحسب متطلبات الاستجابة الكلية التي يستهدفها النص في هيكليته»[1].

وبشكل عام يمكن التمييز بين عدة هياكل للسورة القرآنية:

1- البنية أو الهيكل الأفقي للنص: وفيه تبدأ السورة بموضوع معين وتنتهي بالموضوع نفسه. أما وسطها فيتناول مواضيع أخرى متنوعة مرتبطة فيما بينها ولها صلة ما بالموضوع المبتدأ به، ومثال هذا النوع سورة المزمل.

2- البنية الطولية للنص: وفيها تبدأ السورة بموضوع ما وتنتهي بموضوع آخر وهو ما يميز أغلبية السور القرآنية حيث تتقاطع وتتلاقى خطوط البداية والوسط والنهاية وفق هيكل محكم البناء، سواء كانت السورة تتضمن موضوعات متعددة أساسية وطارئة كما في سورة البقرة أو كانت ذات موضوعين محددين كما في سورة المطففين.

3- البناء المقطعي: وتطرح فيه السورة مجموعة من

---

(1) م.ن، ص25.

المواضيع، لكنها تتصل فيما بينها من خلال محطة مركزية. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك في النصوص القرآنية مثل سورة المرسلات التي تجتمع موضوعاتها عند الآية الكريمة: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ التي تتكرر على امتداد السورة.

وتبقى الإشارة إلى الجانب الإيقاعي في السورة والذي له أهميته في التفسير البنائي كما يقول محمود البستاني من حيث تعميق الدلالات وبلورة الأفكار والأثر النفسي عند المتلقي.. والإيقاع كما يقع في نطاق النص بكليته، يقع أيضاً في نطاق المقطع والجملة وحتى المفردة الواحدة. وهو بشكل عام نمطان داخلي وخارجي، فالإيقاع الخارجي يعبر عنه القرار أو الفاصلة (وهو نهاية الآية). وتقابله القافية في الشعر، ويتمثل في تجانس الأصوات وتوازن العبادات وانسجامها فيما بينها بحيث يشكل بحق نوعاً من الإمتاع الصوتي عند المتلقي. أما الإيقاع الداخلي فيهمّ تجانس المبنى والمعنى، أو بكلمة أخرى انسجام النص أو مقاطعه وعباراته مع دلالاته، بحيث لا يشعر المتلقي سواء كان قارئاً أو مستمعاً بتنافر بين المستويين.

ورغم أن التفسير البنائي يعدّ خطوة متقدمة على التفسير التجزيئي بحيث يمكننا من فهم كلي للسورة القرآنية من أجل إدراك الهدف الذي تريد أن ترسخه، وفهم الأدوات اللغوية والفنية والبلاغية التي تستخدم من أجل التأثير على المتلقي أو استدعائه للتجاوب مع المضامين المطروحة.

برغم ذلك كله، فإن هذا التفسير لا يتجاوز سلبيات التفسير التجزيئي في انعدام النظرة الشمولية للنص القرآني، وغياب القراءة

الموضوعاتية المترابطة للمفاهيم التي يطرحها القرآن بالشكل الذي يقطع الطريق على أية قراءات إسقاطية تريد تبرير رؤاها وتصوراتها استناداً إلى آية أو بعض آية. ولأجل ذلك نتصور أن التفسير الموضوعاتي أكثر جدوى وفاعلية في هذا المستوى، لأن الهدف الأساسي هو تصحيح تعاملنا مع المفاهيم والقيم الإسلامية، وهو أمر لا يمكن تحقيقه دون إخراج هذه المفاهيم والقيم من قلقها الذي ألبسته إياها مثل هذه المناهج التجزيئية على مستوى الآيات أو على مستوى السور.

التفسير الموضوعاتي:

ويسمى أيضاً التفسير الموضوعي. ومصطلح الموضوعية في هذا المستوى ليس المقصود به المقابل للذاتية وإنما المقابل للتجزيئية. ولذلك نستخدم هنا مصطلح (الموضوعاتي) من أجل تجنب الخلط الذي قد يقع فيه البعض. والمنهج الموضوعاتي في التفسير يجعل صاحبه مرتبطاً بالواقع كأشد ما يكون الارتباط، بعكس المناهج التجزيئية والبنائية.. ولكن لا من أجل التبرير له وإنما من أجل معالجة قضاياه ومشاكله. فالمفسر الموضوعاتي يختار موضوعاً، المفترض فيه أنه يشكل همّاً فكرياً أو واقعياً حياً، ويحيط به من خلال معطياته الفكرية والواقعية ثم يعرض هذا الموضوع على القرآن من خلال تجميع الآيات المرتبطة به من قريب أو بعيد من أجل فهمها بشكل مترابط ومتناسق.

فالمنهج الموضوعاتي يستهدف بالأساس تحديد الموقف النظري للقرآن الكريم من مختلف القضايا المطروحة، ويوضح

السيد محمد باقر الصدر هذا المنهج الذي صاغه في كتاب (التفسير الموضوعي للقرآن) رغم أن فكرة هذا المنهج كانت سابقة عليه، يوضح ذلك بقوله: «لا يبدأ -المفسر الموضوعي- عمله من النص بل من واقع الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية ويبدأ مع النص القرآني حواراً على شكل سؤال وجواب المفسر يسأل، والقرآن يجيب»[1].

التفسير الموضوعاتي إذن، هو استنطاق للقرآن حول موضوع محدد بعد الإحاطة به واقعياً ونظرياً ومن خلال التحاور مع كل آيات القرآن، وهو بعبارة أخرى تخلٍّ عن النظرة الفوقية المتعالية في النظر إلى الحياة وفهمها لصالح نظرة محايدة تحيي النص القرآني وتجعله حاضراً بقوة في الوعي والممارسة.

وعلى هذا الأساس يقف التفسير الموضوعاتي بالكاد في الجهة المقابلة للتفسير التجزيئي عندما يقطع الطريق تماماً عن أية قراءة ذاتية للنص القرآني لأنه لا يترك فرصة للمسبقات الفكرية أو المصالح السياسية للتدخل في تحديد المعنى. فالقرآن نفسه هو

---

(1) محمد باقر الصادر، السنن التاريخية في القرآن، دار التعارف - بيروت 1989، ص43.

من يحدد المعنى بما أنه يقف موقف المسؤول في مقابل المفسر كسائل. إنه من يفيض الدلالة في ذهن المفسر وليس العكس. وهذه الاستراتيجية في التفسير لا تجعل من القرآن هو السيد فحسب، بل إنها إلى ذلك تمكننا من إنتاج نظريات إسلامية في مختلف المجالات كالاقتصاد والسياسة والأخلاق وغيرها، وهي نظريات لها ضرورتها الملحة في واقع معاصر يزداد خراباً، بحيث يمكن تقديم حلول إسلامية حقيقية لكل الاستفهامات النظرية والواقعية دون أن يمنع ذلك من الإفادة من ثقافة العصر.

غير أن ما ينقص التفسير الموضوعاتي هو ارتباطه المطبق بحرفية النص دون إعطاء أهداف ومقاصد وقيم الإسلام حقها في توجيه الفهم وتصحيح الوعي. وهذا هو الخطر الذي قد يوقع المفسر الموضوعاتي في المطلب نفسه الذي وقع فيه البنيويون. فالارتباط الحرفي بالنص يمنع من الإفادة من كثافة الدلالة. وخاصة إذا تعلق الأمر بالنص القرآني الغني بالإيحاءات فيما يستخدمه من الأساليب البلاغية في الكناية والمجاز والبيان والمعاني والتشبيه وما إلى ذلك، ولا شك أن ذلك من شأنه تكثيف المعنى وتوسيع الدلالة.

ولذلك فإننا في حاجة إلى تفسير قيمي يفيد من مزايا التفسير الموضوعاتي ولكنه يغنيه بطابعه الإنساني الذي يعطي لمقاصد الإسلام حقها ومستحقها في إنارة النص، وتوجيه المعنى، وتوليد الدلالة تماماً كما أفاد التفسير الموضوعاتي من التفسير التجزيئي في فهم المدلولات التفصيلية لبعض الآيات كما هي المعاني اللغوية وأسباب النزول والتفسير بالمأثور.

ورغم التباين بين مختلف هذه الاتجاهات في التفسير إلا أنها تلتقي عند ميزة هامة تفصلها عن غيرها من المناهج التي يراد قراءة النص من خلالها، وهي أنها تنطلق من داخل الواقعة القرآنية. بمعنى أنها جاءت لتلبي رغبة في الإفادة من القرآن لفهم دواله وإيحاءاته ورموزه، عكس ما يراد من خلال إعلان موت منتجه وإحلال القارئ محله.

ومع ذلك تبقى هذه المناهج التفسيرية في حاجة إلى أن تتكامل مع بعضها من خلال قواعد تصون النص عن الانحراف به إلى تأويلات خاضعة للمصلحة الخاصة والمزاج الذاتي والمعطى الثقافي، بحيث يتحول النص القرآني إلى نص منفصل بما يحمله القارئ أو المتلقي من مسبقات فكرية أو ثقافية أو مصالح سياسية أو مادية. ولعلّ التفسير القيمي قادر على تحقيق ذلك بما أنه يقدر إيجابيات المناهج الأخرى التجزيئية والبنائية والموضوعاتية وسواها، وهو لا يريد سوى إغناء هذه المناهج، وتجاوز سلبياتها في غياب الشمولية في فهم النص والجمود على حرفيته مما يهدد كثافة الدلالة وإهمال الجوانب القيمية والأبعاد القصدية للقرآن.

قواعد التفسير القيمي:

وهذه القواعد يمكن إيجازها على هذا النحو:

1- لا بد من استبعاد عبثية النص إذ لا يمكن تصور وجود نص عابث، ذلك أن لكلّ منتج هدفه ومقصده الذي يريد إيصاله إلى الآخرين حتى وإن كان هذا الهدف شديد الذاتية. والنص القرآني لا يخرج عن هذه القاعدة بل إنه يؤكد بما لا مزيد عليه

أنه جاء لهداية الإنسان وإنارة سبيله ودفعه نحو ممارسة إنسانيته، ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 2) و﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ (الفرقان: 1) و﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9) وعلى هذا الأساس، فإن الكشف عن خصائص النص الفنية ومسكوتاته ومقاصده يجب أن يكون من أجل إنارة النص وخدمة أهدافه في تحرير الإنسان من شتى العبوديات والارتفاع به نحو ممارسة إنسانيته من خلال تمثل القيم التي أرادها الله للإنسان.

2- لا مشكلة في تعدد قراءات النص بما أن النص ذاته يترك مناطق خاصة للمتلقي يسهم من خلالها في استخلاص الدلالة لا من حيث كونه مبدعاً كما هو ادعاء التفكيكيين بل من حيث إن منتج النص يتعمد ذلك حتى يجد المتلقي لذة القراءة، ومن حيث جنوح المنتج إلى الاختزال والاختصار في الكتابة كما هو شأن الفراغات التي غالباً ما نجدها في القصص القرآني، كما أن القرآن يستعمل كثيراً الرموز والإيحاءات والاستعارة والمجاز والأمثال.. وهذه كلها يمكن أن تكون تدريباً للمتلقي على تنشيط الذهن لكن في الحدود التي تحفظ للنص هدفيته ولا تطمس مقاصده.

3- الربط بين النص العادي والحالة النفسية أو الاجتماعية لكاتبه ممكن ولكن ذلك لا يمكن أن يكون مطلقاً لأنه ليس دائماً تتدخل الحالات الخاصة لمبدع النص في توجيه نصه، إذ إن هناك نصوصاً تخضع بصرامة بالغة لقواعد علمية وفنية مما يجعل النص متعالياً على الحالة النفسية أو الوضع العام لكاتبه. على أن غض الطرف عن أية معايب نفسية أو اجتماعية للكاتب أمر

مطلوب من الناحية الأخلاقية إلا أن يعبر النص عن شخصية منحرفة ومريضة. غير أن هذا الربط ملغى فيما يحض النص القرآني أو الروائي الصحيح لأن الله بكماله وجلاله منزه عن مثل هذه الحالات، ولأن النبي أو المعصوم منزه عن أية خلفيات ذاتية أو عقد نفسية، وهو إلى ذلك لا يصدر عن رأي شخصي يمليه الهوى، وإنما عن استيعاب كامل للشريعة، وحكمة بالغة في الفعل والقول.

4- إنارة النص قد ترتبط بمبدع النص أو بالبيئة التي ولد بين أحضانها هذا النص. وقد يكتفي النص بذاته في عملية الإنارة، أي يتعامل معه من خلال بنيته اللغوية وقوانينه الداخلية. وعلى هذا الأساس يمكن ربط النص القرآني بالبيئة التي ظهر فيها كالإشارة إلى أسباب النزول وحالة العرب قبل الإسلام والوضع العام.. لكن ذلك يجب أن يكون بقدر إضاءة النص وليس من أجل الخروج عنه. ذلك أن القرآن لم تكن لديه أية عقدة لإقرار ما كان جميلاً ومقبولاً في حياة العرب وعاداتهم.

الفصل الثاني

خارج الحداثة..
صدام السلفية والعلمانية

كانت الحداثة الغربية انعكاساً لتيار عارم من التحولات التي اجتاحت أوروبا وشملت مجالات مختلفة في الدين والعلوم والفلسفة والفنون. . وانعكست في الجوانب الإدارية والتشريعية والتقنية تغييراً لكلّ ما كان سائداً. غير أن هذه الحداثة لم تتحقق دفعة واحدة بل إنها انطوت على مراحل متعددة مرت بها قبل أن تصبح واقعاً.

وكانت مرحلة النهضة نقطة الانطلاق التي اكتشف الأوروبيون خلالها مجالات جغرافية وثقافية مختلفة من خلال رحلاتهم وغزواتهم واستكشافاتهم، وهو ما أتاح لهم الإفادة من معارف الشعوب الأخرى وعلومها وفلسفاتها لا سيما في الجانب العربي الإسلامي. ثم دخل الغرب بعد ذلك في (عصر التنوير) الذي أكد على مبادئ العقلانية والعلمانية انطلاقاً من الطروحات البروتستانتية التي سمحت بكسر الكثير من القوالب الكنسية القديمة في الوساطة بين الإنسان وربه في مسائل متعددة كالتوبة وفهم النص الديني، وفي احتقار العمل اليدوي، ورفض منجزات

العلم. والحداثة هي التتويج المنطقي للمراحل السابقة حيث انطلقت من خلالها المنظومات الفلسفية والسياسية الكبرى، وظهرت المدارس المختلفة في الفن والأدب والفكر.

وهذا كله يشير بلا شك إلى أن عملياتِ التحديث لا بد لها من أسس فكرية ودينية. فبدون النقد البروتستانتي الذي فكك الكثير من العقائد الكنسية التي كانت تقيد حركة الإنسان وتمنعه من الانطلاق، وبدون الإنجازات الفلسفية التي غيرت الرؤية العامة للكون والوجود وأسست لرؤى أكثر عقلانية، وأبعد عن الوهم والأسطورة.. وبدون الفتوحات العلمية التي دفعت بها إلى الإمام أشواطاً كبيرة جرأة علماء أفذاذ لم يمنعهم تسلط الكنيسة وانغلاقها من إعلان قناعاتهم، بدون ذلك كله لم يكن ممكناً أن تتحول أوروبا من حالة الظلمات والتخلف إلى حالة التقدم والحداثة.

حتى اليابان ما كان لها أن تنجز ما أنجزت قبل أن تستورد ديناً جديداً هو البوذية، ليأخذ مكان الدين القديم الذي هو ديانة (الشنتو) والتي تمنع من دفن الموتى لأن لمسهم حرام وقبل أن تكف عن تقديس الإمبراطور الذي كان ينظر إليه كذات مقدسة، والإقرار في مقابل ذلك بأنه بشر يُخطئ ويصيب، وقبل أن تتحول قيم العلم والعمل إلى مفردات أساسية في حياة الياباني.

بل إن الإسلام نفسه لم يستطع بناء حضارته إلا عندما وجَّه انتقاداته إلى الأديان المشركة السابقة وقدم رؤاه الدينية التوحيدية للوجود والحياة. والتي جعلت من مسألة القيم الأساس الذي لا غنى عنه في أية عملية نهوض حضاري.

معنى الحداثة:

ورغم أن الحداثة تحولت إلى مصطلح يشير إلى مرحلة تاريخية مرت بها أوروبا، إلا أن المعنى الأول يتسع ليجعل من الحداثة عنواناً لكل عملية تغيير يصنعها مجتمع من المجتمعات، فقد صنع اليونان حداثتهم إبان عصرهم الذهبي فأنتجوا العلم والفلسفة وصنعوا ديمقراطيتهم ومارسوا هيمنتهم، تماماً كما فعل المسلمون ثم الأوروبيون ذلك فيما بعد.

ولذلك فإن الحداثة هي صناعة للحاضر بشكل مختلف، فتقطع مع الماضي قليلاً أو كثيراً عندما تتخلى عن أساليبه في التفكير وطرائقه في السلوك، والحداثة ليست نقيضاً للماضي بالضرورة، فقد يكون من الماضي ما هو مفيد للحاضر عندما يستعاد أو يعاد إنتاجه، تماماً كما فعلت أوروبا مع العلوم والمعارف العربية والإسلامية، أو اليونانية والرومانية، أو كما فعل الإسلام مع بعض القيم والأخلاقيات العربية، أو مع تعاليم بعض الأديان قبله.. لكن هذا كله لا يعني الاستغناء عن ضرورة غربلة تراث الماضي من أجل انتقاء العناصر الإيجابية فيه لتنميتها وتطويرها، والتخلص من العناصر السلبية فيه حتى لا تبقى العائق الذي يمنع أية محاولة في النهوض.

والحقيقة أن صناعة الحداثة لا يجب أن يكون قدرها تنظير المنظرين بل يجب أن تنطلق من الواقع قبل كل شيء. فالذين يدعون إلى عمليات تحديث للفكر والممارسة لا بد لهم أن يبدأوا بأنفسهم، من أجل القطع مع أساليب التفكير القديمة في الانتهازية وانتفاخ الذات، ومع تنويعات أخلاق اللامبالاة والكسل

واللامسؤولية، فمشكلتنا هي مع المثقف الذي يدعو إلى الحرية والعدالة لكنه يمارس الاستبداد والظلم مع نظرائه وأصدقائه وأهل بيته، ومع السياسي الذي يتشدّق علينا بمقولات الديمقراطية وحقوق الإنسان، ولكنه يمارس أشكالاً من القمع والظلم والفساد سواء كان في موقع السلطة أو في موقع المعارضة.

تحرير الإسلام:

وعندما ندعو إلى إنجاز حداثة تنطلق على أساس قيم الإسلام، فإن هذه الدعوة لا بد لها أن تتأسس على عمل نقدي شامل لكل العقلية الدينية السائدة ولكل السلوكات والأخلاقيات الواقعة. فما يمارس باسم الإسلام، وما ينظر له تحت عناوينه قد يكون مناقضاً له تماماً. إن الفكر الأشعري مثلاً، وهو الذي يهيمن على العقول السنية والشيعية، السلفية والعلمانية على السواء، لا زال يشكل عائقاً كبيراً أمام أية محاولة لفهم الإسلام، بشكل أكثر انفتاحاً واستنارة، في جوانبه العقائدية، بما أن الكلام الأشعري يجعل من الإنسان كائناً مشلول الإرادة، لا يملك لنفسه شيئاً، وعليه أن يخضع لقضاء الله وقدره. فالله هو الذي يقدر الأمور، وهو الذي يقسم الأرزاق وهو الذي يبتلى الإنسان بما يشاء، فيصبح الظلم والفقر والأمية وضياع الأرض والعرض قضاء وقدراً من الله ولا رادّ لقضاء الله، لقد جعلت الأشعرية الإنسان كائناً خانعاً مستعبداً، لا حرية له وحتى فعله إنما هو مخلوق له، وهو فقط يكتسبه.

وفي الجانب الفقهي، لا زال المسلمون يعانون من نزعة التشدد التي يصر عليها أصحاب الفتاوى الذين كثيراً ما تدفعهم

تقواهم الخاصة أو انزواؤهم عن مجتمعاتهم، أو ضيق آفاقهم، أو محدودية معارفهم إلى إصدار فتاوى تعقد حياة الناس، وتشل فيهم أية إمكانات للإبداع في مجالاته المختلفة. وربما كان الخطاب الديني الكلاسيكي المتفحم، والبعيد عن الروح العلمية والعقلانية والأقرب إلى النزعة الخرافية سبباً إضافياً في ابتعاد الناس عن الدين الذي أصبح ملتصقاً بمن يزعم أنه ينطق باسمه من المعممين التقليديين، فلم يعد بإمكان إنسان يستخدم عقله أن يقتنع بتلك الفتاوى والتصورات، فضلاً عن الالتزام بها.

والمشكلة هي في إصرار السلفيين على سلب الإنسان حريته وتجريده عقله، في الوقت الذي اعتبر فيه الإسلام الإنسان كائناً حراً تماماً من الناحية الوجودية كما من الناحية السياسية، عندما أكد على أن الكون محكوم بقوانين صارمة وأن الإنسان إذا عرف هذه القوانين أمكنه بذلك أن يسيطر على هذا الكون وأن يسخره لمصلحته، وعندما جعل له السيادة على ذاته، وحرم عليه أن يذل نفسه أو أن يقبل الاستعباد من أية جهة كانت.

بل إنه في الوقت الذي يصر فيه الإسلام على التيسير في تشريعاته ويعلن علماء الأصول أن الأصل هو براءة المكلف، نجد الفقه الكلاسيكي يصر على إعلان أن الأصل هو الاحتياط، فتسيطر على الفتاوى تعابير مثل (الأحوط وجوباً) (والأحوط لزوماً) و (فيه إشكال) و(الأمر مشكل) وهي تعابير تعكس في حقيقتها فشل الفقيه في استنباط الحكم الشرعي، لكنه لا يعترف بهذا الفشل وإنما يغلق الباب أمام الناس، ويغلّف فشله بمثل هذه الكلمات.

إصلاح العقل:

ارتبطت فكرة التجديد عند المسلمين بواقع الشخصنة الذي يهيمن على الذهنية العامة التي لا ترى خلاصها إلا في وجود الشخص المنقذ صاحب القدرات الاستثنائية، فنجد فكرة الإمامة عند الشيعة بما هي امتداد للرسالة على المستوى العملي، ونجد فكرة الرجل المجدد الذي يظهر على رأس كل قرن عند السنّة، ورغم الدور الكبير الذي يمكن أن يقوم به الإمام أو المفكر والعالم، إلا أن الخلاص لا يمكن أن يصنعه أفراد مهما علا شأنهم، بل إن الخروج من حالة التخلف والانحطاط قدرها التكامل بين عمل النخبة وشعوبها، بين عمل القيادة والقاعدة. فقد نجح الرسول محمد ﷺ مثلاً في إخراج مجتمعه من حالة الانحطاط التي انتهى إليها عندما وجد ما يكفي من التجاوب معه، غير أن الإمام علي لم ينجح في إخراج مجتمعه من أوضاعه التي تردى فيها لأن عنصر التجاوب معه والتكامل الذي كان من المفترض أن يبديه الناس كان غائباً إلى درجة كبيرة.

ولذلك فإن نظرية البطل التي تريد أن تنسب إلى شخص بعينه إنجازات مجتمع أو شعب بكامله، تبدو نظرية متهافتة تماماً، ولعلها ناتجة عن ذهنية عبادة الشخص الذي تضاف إليه كل ألقاب الآلهة، وهي الذهنية التي كانت ولا تزال تسيطر على العقول في فهمها لعمليات التغيير وحركة المجتمعات.

إن أية حداثة أو نهضة يريد العرب أو المسلمون تحقيقها لا بد لها أن تتخلى عن عقلية الشخصنة التي تهمل دور الناس. وإن تنطلق هذه المرة من رؤية جديدة تنظر إلى المسائل بما هي

تكامل في الأدوار بين الناس وعلمائهم ومفكريهم على أساس قيم الإسلام التي تبقى الوقود الضروري لأية حركة تحديث. وإذا كان المطلوب هو تحقيق التحول من حال إلى حال فإن إصلاح العقول لا بد أن يأخذ مكانه كأولوية، لأنه لا يمكن فعل أي شيء بذهنية قديمة متخشبة تمارس أشكال الانحطاط نفسها حتى وإن كان ذلك تحت عناوين قيمية أو حداثوية.

وأية عملية تحديث للفكر والسياسة والاجتماع لا بد لها من عملية إصلاح ديني واسعة لا سيما في مجتمعاتنا التي يلعب فيها الدين دوراً أساسياً، فنحن أحوج ما نكون إلى علم كلام يجعل من الإنسان محوراً لاهتماماته، وإلى فقه أكثر اهتماماً بالواقع وأكثر احتراماً للعقل، وأقل مجاراة لما يسمى إجماعاً أو شهرة وليس المقصود إصلاح الإسلام نفسه أو تجديده، فهذا غير وارد، ولكن المقصود هو العودة إلى النص الديني في القرآن والسنّة من أجل التعامل معه بطريقة جديدة تكون قادرة على تقديم معالجات ناجعة لقضايا الواقع المختلفة.

ورغم أنه ليس هناك كهنوت أو كنيسة في الإسلام، إلا أن هناك مؤسسات تعليمية تقليدية في تفكيرها وخطابها، وهي في أغلبها مرتبطة بجهات يهمها استمرار الأوضاع كما هي عليه فيما هي الأنظمة السياسية، والفئات الأرستقراطية والبورجوازية.

وتمارس هذه المؤسسات الدينية الأدوار نفسها التي كانت تمارسها الكنيسة في ادعاء النطق باسم الله، والتوسط بين الناس وربهم، واحتكار فهم النص القرآني وإصدار الفتاوى، وهي تدفع بالمسلمين إلى مزيد من التخلف والتعصب والعنف كلما كانت

أكثر سطوة من خلال استبعاد أية عناصر مفكرة أو مصلحة تملك ما يكفي من المعرفة والاطلاع والروح النقدية، يمكن أن تظهر داخل هذه المؤسسات أو خارجها، فتهمة الكفر والضلال والزندقة جاهزة لكل من يجرؤ على تبنّي هذا الاتجاه.

إن تحديث الأفكار والقيم والعلوم الإسلامية يحتاج إلى استبعاد كل العناصر التاريخية التي ألحقت بالإسلام من أجل تطويعه، فنحن في حاجة كبيرة إلى فهم الإسلام بروح أكثر علمية وعقلانية وإنسانية، وهذا العمل لا يعني أبداً استبعاد منجزات العلم الحديث، كما أنه لا يعني أبداً الادعاء بأن كل الفتوحات العلمية الحديثة والمعاصرة كان أشار إليها القرآن أو السنة.

فالإسلام لم يدّع لنفسه أنه جاء ليأخذ مكان العلم في مهماته الاستكشافية وعملياته البحثية، وهو لا يقدم نفسه أبداً على أنه موسوعة في الطب أو الفيزياء أو البيولوجيا أو الفلك أو سواها. بل إن الإسلام يبقى ذلك الدين الذي يعطي الإنسان المنهج في الحياة، ويوجهه نحو الوسائل والأساليب التي تمكنه من اكتساب القيم الإنسانية وامتلاكها في الروح الأخلاقية، والعقلانية العلمية، وتحقيق القوة، وإقرار الحقوق.

ولعلّ تمسك القوى السلفية بتصوّرات تنتمي إلى واقع غير هذا الواقع وعصر غير هذا العصر في مفاهيمها وأفكارها وخطابها، يجعل هواجس العلمانيين محقة تماماً. فهذه العبودية للماضي في أفكاره ومفاهيمه وخطابه هي التي تنتج اليوم هذا الكم المريع من العنف الأهوج كما تمارسه الحركات التكفيرية السلفية. إذ ليس كلّ العلمانيين يصدرون عن عقد مستحكمة من

الإسلام ومفاهيمه، بل إن قسماً كبيراً منهم يرفضون ربط الدين بالسياسة نتيجة لما يبديه السلفيون، بتنويعاتهم المختلفة، سواء كانوا في السلطة أو في المعارضة، من جمود وواحدية واستئصالية.

لقد أصبح واضحاً اليوم أن هذه الحركات العمياء لا تفعل شيئاً غير ترسيخ ذهنية التخشب والتعصب والإقصاء، لتقدم الإسلام على مستوى العالم، بما هو دين عنف وتعصب وتوحش كما يبدو واضحاً من ممارسات الجماعات السلفية أو القوى المجهرية التابعة لها. .

ولا يبرّر ممارسات هذه الحركات ادعاؤها أنها في حالة حرب، ذلك أن للحرب أخلاقياتها في الإسلام، فكما لا يجوز أسر المدنيين، لا يجوز قتل الأسرى العسكريين فضلاً عن سواهم. . إنه لمن المثير للاشمئزاز أن يظهر على شاشات التلفزيون أو الإنترنت بعض الملثمين يقرأون البيانات المدبجة بالآيات القرآنية ثم يقومون بشكل همجي بقطع رؤوس ضحاياهم.

تقويم الداخل:

وإصلاح فهم الدين يعني تجاوز فكر المؤسسة الدينية التقليدية وخطابها معاً من أجل التأسيس لفكر إسلامي يكون أكثر التصاقاً بهموم الناس وأكثر تعبيراً عن حقيقة المفاهيم الإسلامية، وأكثر انسجاماً مع الروح العلمية والعقلانية. . فقد أصبحت المؤسسة الدينية التقليدية في معظمها مصدراً للتعصب الجاهل

والفكر المسطح، والتقوى العمياء (إذا كانت هناك تقوى)، وهي التي تنتج اليوم لصوصاً ومجرمين أكثر من إنتاجها علماء ومفكرين.

وهذا يعني أن الإصلاح يجب أن ينطلق من الثقافة وليس من السياسة، لأنه لا صَلاح للسياسة دون صَلاح الثقافة. فالسياسة لا يمكنها أن تصلح المجتمع لأن هذه السياسة نفسها تحتاج إلى إصلاح عقول أهلها. ومع وجود مجتمع ينهكه الاستبداد والأمية والتعصب لا يمكن أن يظهر ساسة بصفات مختلفة بما أن رجل السياسة هو في النهاية فرد من هذا المجتمع.

ولذلك فالمعني بالإصلاح أكثر من غيره هو المثقف الملتزم والمفكر الواعي من أجل تقديم وعي مختلف يتجاوز الأطر المذهبية والأيديولوجية التي تحكم المؤسسة الدينية التقليدية في طريقة تفكيرها. والتأسيس للدراسات العلمية المقارنة في المذاهب والأديان والمدارس بعيد عن الأيديولوجيا والدوغما. وجعل الموضوعية العلمية المترفعة عن التعصب المذهبي والانتماء الديني منهجاً.

لقد أثبتت كل التجارب (الإصلاحية) الفوقية فشلها كما هو شأن تجربة محمد علي في مصر، ومصطفى كمال في تركيا.. وبورقيبة في تونس.. فهؤلاء وغيرهم أرادوا تحديث الدولة والمجتمع انطلاقاً من السياسة.. غير أنهم لم يصلوا في النهاية إلى شيء. فقد اصطدموا منذ البداية مع الدين وأهله، وعوض أن يهتموا بإصلاح فهم الدين من داخله، اتجهوا إلى محاربته في قيمه ومبادئه وهو ما أسقطهم في النهاية في ممارسات استبدادية

ظالمة مناقضة بطبيعتها لشعار التحديث الذي كانوا يرفعونه. لم يفهم أصحاب هذه التجارب أن الحداثة في مجتمع مسلم لا يمكنها أبداً أن تكون محاكاة للغرب في كل شأنه، وتماهياً معه في كل أمره. بل إن الحداثة قدرها احترام المجموعة في قيمها وعقائدها وأعرافها التي لا تمثل بذاتها عنصر ممانعة أو إركاس، ما دامت منسجمة مع القيم العليا وغير مناقضة لها.

إسلام مجرد:

إن تجاوز سلطة هذا الكم الهائل من التفاسير والشروح والحواشي والاجتهادات في النص الديني وحوله، أصبح مهمة ملحّة من أجل التعامل مع النص القرآني أو الحديثي بشكل مباشر ودون عوائق معرفية أصبح التراث الفقهي والتيولوجي والسياسي آية لها. فبدون جدل النص والواقع، لا يمكن مواجهة الحياة في مستوياتها المتعددة بشكل منتج وفعال، لأن تحريك الواقع بأدوات وأفكار الماضي لا يمكن أن تدفعه إلى الأمام، والتعامل معه بأساليب ورؤى الآخرين.. يجعلنا مجرد مقلدين، تابعين، ويفقدنا أهم عناصر القوة الذاتية الكامنة، وأهم معيار لصحة الحركة والفكرة كما هو القرآن في حكمته وقيمومته، ولذلك تبدو الحاجة ملحّة لإعادة بناء علوم الأصول والفقه والكلام والسياسة على أساس المنحى الإنساني والقيمي الذي أراده الإسلام، وليس على أساس الانتهازية السياسية والتبرير النفعي، والتعصب الجاهل الذي كرسته قرون طويلة من الاستبداد والشمولية والإقصاء. إن الذي لا شك فيه هو خضوع علماء وفقهاء ومفكري المراحل

التاريخية السابقة لأجواء عصورهم الثقافية والسياسية سواء كانوا متحالفين مع السلطة أو معارضين لها.

وتؤكد المناهج النقدية الحديثة أن النص لا يلتصق دائماً بمقاصد كاتبه المعلنة كما نجد ذلك في التصور الفيلولوجي التقليدي، بقدر ما يلتصق بمعطيات أخرى قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية، فهناك حدود اللغة التي يستعملها الكاتب كما في التيارات اللسانية الحديثة، وهناك اللاشعور كما عند فرويد ولاكان، وهناك المعطيات الثقافية المحيطة، وهناك ضغوط السياسة وإملاءاتها وهناك العامل المادي والاقتصادي كما عند ماركس، وهناك التصورات الأخلاقية المستنبطة كما عند نيتشه.. ولا شك أن هذه العوامل أو بعضها تحضر دائماً في طريقة تفكير هذا الكاتب أو ذاك تبعاً للإطار التاريخي أو الاجتماعي الذي ينتمي إليه، أو للظرف النفسي أو المادي الذي يصدر عنه، فالإنسان في أحواله كلها يبقى كائناً تاريخياً يفكر من خلال ثقافة مكتسبة اجتماعياً، أو على أساس مصالح ذاتية في الاقتصاد والسياسة، أو من خلال ردود فعل نفسية تجاه أفكار أو أوضاع معينة، ولا يمكن أن يلتصق نص بشري بمقاصد كاتبه المعلنة ما دام هذا الإنسان يتأثر بما حوله، ويخضع لهواه، ويصيب ويخطىء، وكل ما أنتجه الفقهاء والعلماء والفلاسفة والمفكرون والمفسرون والشراح في المراحل التاريخية المختلفة لا يخرج في معظمه عن هذا التأطير. وهذا ما يعني في النهاية أن التعامل مع التراث لا يجب أن يكون كما لو كان المرآة الصافية التي تعكس النص الديني في مفاهيمه ومبادئه.. بل يجب أن يكون التعامل

مع نصوص التراث بما هي نتاج للعقل الإنساني الخاضع بشكل أو بآخر لثقافة عصره ورؤية كاتبه، وأوضاعه النفسية والاجتماعية وانتماءاته الدينية والمذهبية والطائفية والقومية والأيديولوجية.

تاريخية الحداثة:

تبقى الحداثة ظاهرة تاريخية تصدر عن المجتمع الذي تولد فيه، وهي ليست فوق التاريخ بحيث يمكن أن تتخذ نموذجاً يجب الاقتداء له. من الممكن أن تكون هناك ملامح مشتركة للحداثة في أي مكان من العالم كما هو تبني القيم الإنسانية العليا، ومع ذلك فإن هناك الكثير من الخصوصيات المجتمعية التي لا تقبل التعميم كما هي الأعراف الاجتماعية، والتقاليد العامة والثقافة في بعض وجوهها.. ولذلك من الخطأ اتخاذ الحداثة الغربية نموذجاً يجب الاقتداء به في كل تفاصيله كما يدعو إلى ذلك كمال أبو ديب مثلاً في حديثه عن الحداثة في الشعر[1]. فالحداثة ليست مفهوماً مطلقاً يتحدد في منجزات العقل الغربي بحيث يمتنع الحديث عن أية حداثة أخرى تكون لها مرجعيتها المختلفة بل هي مفهوم نسبي يمكن أن ينطلق من مرجعيات متعددة في الدين أو الفكر أو الثقافة.

ولعلّه من الضروري التمييز في الحداثة بين مضمونها الفكري والثقافي وتمظهراتها المدنية والتقنية، فالأوّل هو الذي يمتنع عن التعميم ما دام مرتبطاً بالجانب الإنساني والأنتربولوجي، أما الثاني

(1) كمال أبو ديب، الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، الهيئة العامة للكتاب - القاهرة 1986م.

فهو ما يقبل التعميم بما أنه مرتبط بالعقل العلمي الذي هو عقل عالمي بطبيعته، ولذلك نرى اليوم أن العالم على اختلاف ثقافاته وأديانه وتقاليده يتوحد حضارياً ومدنياً من خلال إفادة الجميع من الحضارة نفسها في منتجاتها التكنولوجية والصناعية والتنظيمية والإدارية، رغم أن هناك دائماً من هو مساهم في إنتاج هذه المظاهر الحضارية، ومن هو مجرّد مستهلك.

إن أية محاولة لاستنساخ النموذج الغربي في جوانبه الفكرية والثقافية ستمنى بالفشل كما فشلت محاولات سابقة. فالخصوصية الدينية والثقافية تمنع من ذلك، لأن هذه الخصوصية مكوّن أساسي للإنسان في طريقة تفكيره، وأسلوب تعامله. وحتى الحروب التي فرضت على الشعوب الضعيفة والتي كان تصدير الثقافة جزءاً من أهدافها لم تنجح ولم تُنتج في النهاية إلا مزيداً من ارتباط الشعوب بثقافاتها وأديانها. وإذا آمنا بأنّ الحداثة مفهوم تاريخي يتغير بتغير الواقع في المكان والزمان، فإن ذلك سيكون الخطوة الأولى في الارتداد نحو الذات ومواجهتها في نقاط ضعفها من أجل إصلاح ما يمكن إصلاحه، وتجاوز ما يجب تجاوزه، وإبداع ما ينبغي إبداعه.

التفكير البدوي:

توحي حياة الإنسان العربي المعاصر بكثير من التناقض. فهو في الوقت الذي يعيش فيه الحداثة الغربية في كل نتاجاته العلمية والتكنولوجية، لا زال يفكر بطريقة تقليدية تعود إلى مئات السنين. فأفكاره وأخلاقياته توحي بأننا أمام إنسان موغل في البداوة رغم ما يبدو عليه من مظاهر التمدن فهو إنسان ذو

شخصية مزدوجة، ولا زال يتحدث عن الثأر، والشرف العائلي الذي يقتل من أجله لمجرّد الشبهة، ولا زال يفهم القوة على أنها القوة البدنية أو المادية دون سواها فيما هي القوة العلمية والأخلاقية والتكنولوجية. . هذا الواقع يشترك فيه أغلب الناس الذين تغلب عليهم نزعة التقليد، وتحكمهم عقلية القطيع التي ترفض أي خروج عمّا هو سائد.

إن ذلك يعني أن المجتمع العربي ما زال بعيداً عن إنتاج حداثته الفكرية والقيمية، فما يبدو من مظاهر التحديث لا يمسّ إلا الجوانب المادية من الحداثة، بينما تبقى الذهنية العامة ذهنية بدوية تفكر بطريقة خرافية وتميل إلى إلغاء العقل وتقديس الأشخاص والأشياء.

وخطأ التحديثيين منذ البداية هو أنهم كانوا مجرد مقلدين للمنجز الغربي واكتفوا بترديد أفكار الفلاسفة والمفكرين الغرب في الوقت الذي كان فيه المجتمع العربي يحتاج إلى من يخلصه من جموده الفكري والعقدي من خلال استرجاع معطيات التراث لا من أجل ترسيخها ولكن من أجل نقدها من داخلها بالشكل الذي يخلصها من عناصرها التاريخية التي كانت ثمرة لعصور الاستبداد في كثير من جوانبها. لم يكن المثقفون العرب مبدعين في شيء. وهم موزعون بين تغريبي يريد إسقاط الأفكار الغربية التي تعلمها على مجتمعه، أو سلفي مبتهج بما يراه في مجتمعه من محاكاة للماضي في شكل الملابس وطول اللحية وطريقة الخطاب وكيفية التفكير، متوهماً أن المجتمع بهذا الشكل يسير في الطريق الصحيح.

العقل الاستئصالي:

يربض خلف الخطاب العربي المعاصر في شقّيه السلفي والعلماني، عقل استئصالي يحاول على أساسه كل طرف إثبات خطأ الآخر وضرورة إلغائه لما يشكله من خطر مفترض، ويسعى في مقابل ذلك من أجل إثبات صحة موقفه بما أمكنه من أساليب الإقناع حتى ولو كان ذلك باستخدام مناهج لا تنسجم مع طبيعة الموضوعات المطروحة كمحاولات إخضاع مسائل عقائدية وإيمانية وأخلاقية لمناهج العلوم الطبيعية، أو التعامل مع موضوعات علمية وإنسانية معاصرة بمناهج عرفانية أو غير علمية.

ولا يؤمن العقل الاستئصالي بقيم النسبية والتعدد وحرية التفكير، بل إنه يريد أن يقولب الجميع بقالبه على أساس مسبقاته الفكرية، ومتبنياته الأيديولوجية. ولعل غياب التفكير العلمي والعقلاني الذي يتحرك على أساس معطيات ويحكم من خلالها، يشكل عنصراً رئيسياً في استمرار ذهنية الاستئصال في الفكر العربي المعاصر. فأول أبجديات التفكير العلمي هي الإنصات إلى صوت الواقع الذي يمثل الموضوع الذي يجب أن يُنطلق منه الباحث من أجل معالجات ناجعة تريد الخروج من دائرة الجمود والرتابة إلى دائرة الحركة والإبداع. وهذا ما يقع على النقيض تماماً من التفكير الاستئصالي الذي يهمل الواقع ويعيش على أفكار لا علاقة لها به.

ولذلك فإن الفكر السلفي كما الفكر العلماني بتشكيلاته المختلفة، تحتاج كلها إلى مراجعات نقدية جادة لمواجهة هذه الأفكار في مآزقها الحقيقية بشكل جريء يسمح بإلغاء الكثير من

الحواجز والمتاريس التي أقامتها هذه الأيديولوجيات فيما بينها، والتي لم تكن في الحقيقة إلا تعبيراً عن انفعالات أصحابها بما أنجزه الأسلاف، أو بما أبدعه الآخر، وهي لا تعبّر أبداً عن رؤية للذات منطلقة من الواقع وتحاول التقدم به نحو غاياته في الإصلاح والإبداع والإنجاز.

تحديث الفكر:

تبدأ الحداثة في الفكر أولاً، وبدون وجود فكر حداثي لا يمكن إنجاز أية حداثة على مستوى الواقع. فالحداثة مشروع، والمشروع يبدأ أولاً في الأذهان ثم يجد بعد ذلك طريقه إلى التنفيذ إذا تمكن أصحابه من خلق الأطر الملائمة، وتفتيت العوائق الموجودة. وعندما نحاول أن نستقرأ النص القرآني عن العوائق المنتصبة في طريق تحقيق الحداثة بالمعنى الواسع الذي قدمناه، نجد تركيزاً على عاملين أساسيين هما: أولاً: سلطة الآباء أي سلطة الماضي بتراثه وإنجازاته ورجاله. وثانياً: سلطة السادة والكبراء أي سلطة الطبقات المتنفذة والمهيمنة.

والسلطة الآبائية تعبير يختصر الماضي برموزه وعقائده وأفكاره وعلومه وإبداعاته، وعندما ينتقد القرآن المجتمع في طريقة تفكيره الآبائية، فلأنه يجد في هذه السلطة أداة شلّ لتفكير الإنسان وحركته نحو الأفضل، واستكانة بالتوازي مع ذلك أمام السائد وخضوع لهيمنته، ثم ينتقل الأمر بعد ذلك إلى محاربة أي جديد أو مختلف يظهر ليحرك الواقع من أجل تغييره نحو الأفضل.

وتجد سلطة الآباء في المترفين أو السادة والكبراء أكبر مرّوج كما هو واضح في النص القرآني: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا﴾ (الأحزاب: 67)، ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: 23) فهذه الفئة هي المستفيد الأول من استمرار الأوضاع على حالها. بما أن مصالحها الاقتصادية ووجاهتها الاجتماعية ستنتهي مع أي تغيير في طريقة التفكير أو بنية السلطة. ولأجل ذلك تسعى هذه الفئة بكل ما تملك من قوة اقتصادية وهيمنة اجتماعية أو سياسية من أجل الترويج للأفكار والأعراف والتقاليد التي يمكن من خلالها أن تحفظ وجودها وتستمر في سيطرتها.

وعندما يشير القرآن إلى المترفين كفئة أساسية محاربة لكل ما هو جديد ومختلف يحاول الانتقال بالمجتمع من التخلف إلى التقدم، فإنه يشخص بذلك القوة المركزية التي تمسك بخيوط اللعبة. وإلا فإن هذه الفئة لا تقوم بما تقوم به بشكل مباشر دائماً، بل إنها تخلق في المجتمع قوى أخرى مرتبطة بها، تعمل كعوائق تمنع المجتمع من التفكير الحر، ونقد الواقع، وإرادة التغيير، وهذه القوى قد تتلبس بالدين أحياناً كما هي حالة رجال الدين المتحالفين معها الذي يختفون خلف مسوح القداسة المزيفة من أجل استلاب عقول الناس. وقد تتلبس هذه القوى أحياناً أخرى بلباس الثقافة والمثقفين الذي يتحولون إلى أدوات للدفاع عن واقع سياسي واجتماعي واقتصادي خرب. وقد تخفي هذه القوى وجهها الحقيقي، كما في حالات المجتمعات القبلية،

خلف الوجاهات الاجتماعية والزعامات القبلية التي لا تختلف في طريقة تفكيرها والأخلاقيات التي تمارسها عن فئة المترفين بشكل تلقائي. ولعلّ وسائل الأعلام المعاصرة من الفضائيات إلى الإنترنت أصبحت في قسم كبير منها تمثل إطاراً تطل من خلاله هذه القوى لتحقيق أهدافها وأهداف الذين وكلوها.

مكر الآخر:

إن أية مواجهة لواقع الاستلاب والمسخ والإفراغ الذي تمارسه قوى داخلية وخارجية، لن تكون مواجهة مظفرة وهي تنطلق من خلفية ثقافية وفكرية مهترئة تغيب فيها عناصر العقلانية والواقعية والقيمية وتحضر فيها عناصر الخرافة والفساد واحتقار الإنسان. فبدون ثقافة قوية لن يتمكن العرب من إثبات ذواتهم أمام الآخر، بل إن قدرهم في هذه الحالة أن يبقوا مجرد مقلدين تابعين. وأي إثبات للشخصية في مقابل الآخر لا يمكن أن يتم دون الاستحضار الواعي والنقدي لمكونات الهوية. وهذا يعني أن الاستمرار في اجترار الماضي وتقديسه دون قراءته قراءة نقدية، أو الاستغراق في إبداء مواقف الانبهار بالآخر دون محاولة التمييز بين إيجابياته وسلبياته، هذا الاستمرار لن يقدم للعرب أية عناصر قوة تمكنهم من تجاوز واقعهم نحو واقع آخر أكثر إشراقاً.

ومن الواضح أن الغرب بوصفه الطرف المقابل، لا يريد أن يرى واقعاً عربياً قوياً، لأن ذلك سيكون تهديداً مباشراً وحقيقياً لمصالحه وهيمنته، ولأجل ذلك لن يكون غريباً أن يسعى الغرب إلى إطالة حالة التخلف عند العرب من خلال دعم القوى المعيقة

للتقدم والنهوض فيما هي القوى الأرستقراطية والمترفة الممسكة بعناصر القوة الاقتصادية والسياسية.

ولعلّ بعض المضامين الثقافية للعولمة، التي تستهدف الإنسان العربي، تريد تأطيره بإطارها من خلال دعاوى العلمانية والليبرالية التي يراد من خلالها إدامة حالة الانفصام الواقعة في شخصية العربي بين انتمائه للثقافة الإسلامية، وبين وعيه التابع لإملاءات أدوات العولمة من خلال أساليب الضخ الكثيفة في التعليم والإعلام والفنون.. حيث تهيمن بشكل واضح توجهات ثقافية وتربوية تابعة في كل شيء للغرب. وهذا الضخ العولمي الكثيف جاء ليدعم تحالف بعض القوى اليسارية والعلمانية مع الفئات الحاكمة من أجل مهاجمة الإسلام في عقائده ومفاهيمه وتشريعاته. ولم تكن الحركات السلفية إلا أداة إضافية لتمرير صورة بشعة عن الإسلام، هو بلا شك بريء منها.

لقد انطلقت دعوات الأوْرَبة كطريق للنهضة والتحديث في الوقت الذي كانت فيه أجزاء كبيرة من العالم العربي لا تزال محتلّة، وكان موقفاً يخفي وراءه كفراً بمسائل المصير العربي الواحد، والانتماء للثقافة الإسلامية، والتمايز عن الآخر، والاستقلالية تجاهه، ورغم أن تلك الدعوات قد انطلقت في البداية من أفواه مسيحيين مشارقة، فإنه سرعان ما التحق بهم مجموعة من الكتاب المسلمين في مصر والشام.

ولم تكن هذه الدعوات إلا دعماً للمعركة المحمومة التي كان يخوضها الاستعمار من أجل محو مكونات الهوية في الدين واللغة والثقافة، ولا تزال الشعوب العربية تعاني منها وخاصة في

دول المغرب العربي، ازدواجية في اللغة، وانفصاماً في الشخصية، وأزمة في الثقافة.

وإذا كانت الحداثة المعاصرة إبداعاً أوروبياً مكنت الغرب من امتلاك وسائل القوة والسيطرة، فإن هذه الحداثة لم تكن بالنسبة للعرب إلا مأزقاً حيث تم فرض سياقات فكرية واتجاهات ثقافية وأنظمة سياسية دون أية مراعاة للخصوصيات اللغوية والدينية والثقافية. لقد قرأ التغريبيون الفكر العربي قراءة الجاهل بتراثه، المنبهر بما يُقدّم له دون أية محاولات جدية ومتوازنة لنقد هذا الفكر.

إن أية حداثة مفروضة لن تكون إلا مأزقاً، لأن الحداثة في الأصل لا بد لها أن تكون منطلقة من الذات وهي تأبى الاستنبات في تربة غير مهيأة. لقد أراد الغرب فرض ثقافته التي كانت حصيلة حداثته في مستويات معينة اجتماعية واقتصادية فيما هو الانفلات الأخلاقي والتحرر الاجتماعي والرأسمالية الاقتصادية.. مستعملاً بذلك أساليب القوة العسكرية أو الاقتصادية أو السياسية ولم يكن الغرب مهتماً في يوم من الأيام بفرض حداثة سياسية تؤمن بالديمقراطية والتعدد وحرية الفكر والتعبير. فهو يعرف تماماً أن الترويج لأنظمة ديمقراطية أو فرضها سيكون بالنسبة له تهديداً لمصالحه الاقتصادية وأهدافه الثقافية بما أن المجتمع العربي لا يختار في هذه الحالة تبعية عمياء للغرب في أنظمته الاقتصادية، ومناهجه الاجتماعية، وخياراته الأخلاقية.

إن الغرب بهذا المعنى لا يريد فرض شيء من الحداثة إلا بالمقدار الذي يخدم مصالحه. ولأجل ذلك فإن أية حداثة مسقطة

من خارج الذات العربية لن تزيدها إلا تمزقاً وتحللاً وبعداً عن قيم العدالة والإنسانية والحرية الحقيقية. لقد انتهت الحداثة في مفهومها الإسقاطي أن تكون إبداعا ذاتياً واستفادة حرة من إنجازات الآخر، ولو حدث أن كانت الحداثة فعلاً ذاتياً حراً، وقراراً مستقلاً، لكان الحال العربي غير ما هو عليه اليوم كما هو الأمر بالنسبة لليابان التي لم تعرف احتلالاً وإن عرفت هزيمة عسكرية، واستطاعت أن تستورد من الحداثة الغربية ما يخدم مصالحها ولا يتناقض مع قيمها الدينية والاجتماعية.

العودة إلى الذات:

نشأت الحداثة في محيطها الغربي استجابة لمعطيات ذلك الواقع، وتعاطياً معه من أجل إيجاد الحلول لمشاكله، فهي بهذا المعنى بضاعة أوروبية في شكلها ومضمونها. غير أن تعامل بعض العرب معها لم يكن مبنياً على هذه الحقيقية. فهم في الوقت الذي يدّعون فيه أن الإسلام كان شديد الارتباط بواقعه، وهو بذلك لا يصلح أن يكون أساساً لأية نهضة عربية معاصرة، يتبدل الأمر عندهم وهم يتعاملون مع الحداثة الغربية، فتلغى مسألة ارتباطها بالواقع الغربي لتصبح هذه الحداثة شيئاً مطلقاً لا يعترف بالواقع المختلف ولا بالانتماءات الثقافية المغايرة.

إن المشكلة التي لا يريد أن يعترف بها العلمانيون العرب هي التصادم الواقع بين قيم الحداثة العربية والقيم الإسلامية في أكثر من مستوى. كما هي مسائل الحياة الزوجية، وحدود الحريات الاجتماعية والاقتصادية.. وماهية بعض التشريعات

والعلاقات الاجتماعية، وأخلاقية الممارسة السياسية. وهذا ما يجعل محاولات إنبات القيم الغربية في محيط عربي إسلامي تجديفاً ضد التيار، لم ينتج في النهاية إلا مسخاً للإنسان العربي، وشللاً لإمكاناته الإبداعية. إن الحداثة العربية بهذه الصورة لن تكون إلا حداثة مزعومة لا تتجاوز كونها محاكاة ساذجة للمعطى الغربي بدأ هو نفسه يعيد النظر في كثير من مقولات هذه الحداثة فيما يسمى بتيار ما بعد الحداثة.

والحقيقة أن هذه الحداثة الموهومة تحولت إلى عائق كبير في طريق إنجاز حداثة حقيقية تنطلق هذه المرة من المكونات العقيدية والثقافية للإنسان العربي على أساس مراجعة نقدية للتراث الإسلامي من أجل استبعاد العناصر السلبية، واستحضار العناصر الإيجابية التي يمكن أن تكون ملهماً لكثير من الحلول الإبداعية الجديدة التي لا تستسلم للواقع بقدر ما تطوعه، ولا تنبطح أمام الآخر بقدر ما تفيد منه.

إن الإسلام بكل سماحته وإنسانيته يمكن أن يكون اليوم مرتكزاً أساسياً لكثير من القيم الاجتماعية والسياسية التي أصبحت تمثل الحلقة المفقودة في عالم تحكمه المصلحة الاقتصادية والانتهازية السياسية وتزداد فيه آلام المظلومين والمقهورين والمحرومين، وتتحول فيه قيم الحرية والعدالة والتسامح إلى مجرد عناوين تختفي خلفها ممارسات الديكتاتورية والظلم والتعصب. إن الإسلام بمنظومته القيمية فيه من الحلول ما تعجز عن تقديمه الحداثة الغربية المثقلة هذه الأيام بضياع الأخلاق وشيوع الجريمة واستبداد رأس المال وانتشار الفقر. . وهذه

المنظومة قادرة إذا ما فهمت بشكل علمي وعقلاني على معالجة مشاكل أساسية في المجتمعات العربية كما هي قضايا المرأة والشباب والفقر والاستبداد والظلم الاجتماعي والسياسي. فهي تملك عمقاً نفسياً في ذات الإنسان العربي وتتوفر على الأدوات التي تمكنها من تحويل قيمها ومفاهيمها إلى واقع متى أمكن تجاوز العوائق المزروعة في طريقها.

ويمكن أن يطرح بعضهم السؤال على هذا النحو.. من أين نبدأ عملنا من الإسلام أم من الحداثة؟ كما فعل محمد أركون مثلاً[1]. وهو يقصد من الحداثة المضمون الفلسفي والفكري والعلمي الغربي. ويسارع إلى الإجابة بالقول.. سوف أجيب قائلاً بأنه ليس لنا خيار. سوف نبدأ من الحداثة وهذا يعني بالنسبة له أن تكون الحداثة الغربية الأساس الفكري لأية حداثة عربية، أما الإسلام فإنه يجب أن يكون تابعاً لهذه الحداثة ليتم إلغاء كل ما يتناقض مع هذه الحداثة فيه.

إن مشكلة أركون مزدوجة هنا، فهو لا يرى في الحداثة الغربية سوى دين عالمي جديد قدرنا الانخراط فيه فكراً وسلوكاً علماً وتقنية دون أية محاولة لنقد هذه الحداثة، أما الإسلام فهو في نظره كان يمثل حداثة عصره، أما اليوم فإنه لا يمكن أن يكون حديثاً. من الواضح أن أركون يفهم الإسلام فهماً ستاتيكياً جامداً، فهو لا يتمكن من فهمه إلا من خلال الرؤى السلفية المتخشبة. وهذه في الحقيقة مشكلة أخرى يعاني منها بعض

(1) الإسلام والحداثة: محمد أركون وآخرين، دار الساقي - بيروت 1994م، ص302.

أنصار الحداثة الذين لا يتعاملون مع الإسلام في نصوصه الأولية وإنما من خلال ما يقدمه السلفيون ورجال الدين. ورغم أن أركون يتحدث عن قراءة الإسلام من الداخل إلا أنه لا يتقدم خطوة واحدة، لأنه يتصوّر أن هذه القراءة هي محاصرة أيضاً بعلم أصول الفقه الكلاسيكي والفقه القديم ولا يخطر في باله ضرورة إعادة بناء علم الأصول ليمكننا من إنتاج فقه مختلف يدين بالمرجعية الإسلامية دون أن يتجمد عند النصوص، ويستلهم قيم الإسلام ومقاصده دون أن يتوقف عند أشيائه التاريخية.

ولذلك فإن سؤال من أين نبدأ من الإسلام أم من الحداثة؟ هو سؤال خاطئ جوهرياً. لأن هذه البداية لا بد أن تنطلق من الذات هذه المرة من أجل تنظيفها من جهلها وتعصبها وجمودها، ولا يجب أن تكون البداية من خارج الذات لأن ذلك لن يكون إلاّ تجاهلاً للمضامين الفاسدة والمغشوشة للذات العربية. ﴿**إِنَّ الله لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾ ولا شك أن التغيير يتضمن معنى الإفراغ أولاً، ثم التعبئة بعد ذلك.

وتعبئة الذات لا بد أن تراعي قبل كل شيء قابليات هذه الذات، وهذا يعني استبعاد كل مكونات الحداثة الغربية في جوانبها السلبية المناقضة للأخلاقيات والقيم الإسلامية، وفي أفكارها المادية المعادية للدين والمناقضة بطبيعتها للروح الإسلامية العامة، فلا يمكن بأي حال القبول بالعهر المتفشي في المجتمعات الغربية والذي يحيل مؤسسة الأسرة والترابط العائلي فيها إلى عدم تحت عناوين زائفة كالتحرر الاجتماعي والانفتاح.

ولا يمكن القبول بالممارسات المثلية الشاذّة وإدمان المخدرات تحت عنوان الحرية الشخصية، ولا يمكن القبول بهيمنة رأس المال وإخضاع السياسة والأخلاق لسطوته تحت عناوين اقتصاد السوق والتحرر الاقتصادي، ولا يمكن القبول بمضاعفات ذلك كله في انتشار البطالة والفقر والجريمة بتعلة تقبل الأمر الواقع والتضحية بالمهم من أجل الأهم، ولا يمكن القبول بالرؤية المادية للوجود والحياة، وهي الرؤية التي تميز الثقافة الغربية في شقيها اليميني واليساري وفي مستويات فكرية وثقافية مختلفة كالفلسفة والسياسية وتقييم الدين والأخلاق والنظرة إلى الآخر والتعامل معه.

تماماً كما أن هذه التعبئة لا بد لها من إفراغ الذات العربية من مضامين الإسلام الكلاسيكي وهو إسلام فقهاء السلاطين الذي كان نتاجاً لمحاولات تطويع إسلام الوحي لخدمة مصالح الخليفة وحواشيه.

إن ما نحتاج إليه هو الانطلاق من الذات من أجل نقدها في جوانبها السلبية ثم البحث في عمليات الإفادة من الحداثة الغربية في قيمها وإبداعاتها على قاعدة المفاهيم والقيم الإسلامية التي يجب أن تقرأ هذه المرة على أساس المقاصد العامة للإسلام وتوجهاته الإنسانية.

الهوية مشروع:

ويخطئ من يتصور أن الهوية ليست إلا تماهياً مع الماضي في معطياته، وأن أي تجاهل له لن يؤدي بنا إلى مزيد من

التخلف بما أن أساس تخلف العرب بحسب هذه الرؤية ما هو إلا نتيجة للابتعاد عن التراث وإهماله.

إن هذا المعنى للهوية هو ما كان ينظّر له فلاسفة الماهية من أفلاطون إلى ابن سينا ومن ديكارت إلى كانط. غير أن الهوية أصبحت مشروعاً ينجزه الإنسان في ذاته ومجتمعه. وهذا ما ارتآه فلاسفة الوجود الذين أكدوا على أن الماهية ليست إلا تابعاً للوجود. فالإنسان يوجد أولاً كياناً فارغاً لا طعم له ولا رائحة، ثم يصنع نفسه بالطريقة التي يراها. إن الهوية بهذا المعنى ليست اجتراراً لأقوال وأفعال السابقين، ولا هي متابعة للآخر فيما أنجز، بل هي محاولة لإبداع الجديد المثمر، وخروج عن قوالب تشكلت بفعل التاريخ وتحولت إلى مقدسات. الهوية بهذا المعنى انطلاق من الواقع من أجل إعادة تشكيله بالصورة التي يطمح إليها الإنسان وبالكيفية التي تجعله أكثر انتفاعاً بإمكاناته الإبداعية.

إن ذلك يعني خروج الإنسان من الحالة الببغاوية التي يحاكي فيها الأسلاف والأخلاف إلى واقع التأثير فيها عندما يتحول عن واقع عبادة الماضي أو الآخر في أفكاره ورموزه ومنجزاته إلى واقع النقد له. وحينما يكون الإنسان ناقداً فإنه يتحول من موقع العبودية إلى موقع السيادة. بل إن الهوية تضيع إذا فهمنا منها معنى التماهي، لأنها في هذه الحالة سوف تسحق أمام الهويات الأخرى. إن الهوية لا يمكن أن توجد إلا مع الاختلاف، ولا يوجد الاختلاف إلا بوجود الحركة في الفكر والتكامل في العمل بما يعنيه ذلك من مراجعة نقدية لا تتوقف.

غير أن القول بأن الهوية مشروع ينجز ولا يستنسخ، لا يعني التخلي عن القيم الإنسانية المتعالية التي تأبى الخضوع للتاريخ أو الجغرافيا، فهي أكبر من القومية وأوسع من الجغرافيا، ومثل هذه القيم هي قيم تتعالى على التاريخ لتبقى هدفاً للإنسانية الخالدة، ولذلك فإن الكثير من القيم التي تنسب إلى الحداثة الغربية كما هو العلم والعمل والعدالة والحريات والحقوق، إنما هي في الحقيقة قيم عالمية لم تكن غائبة عن ذهن الإنسان في أي مكان وأي زمان. وحسنة الحداثة الغربية هي أنها حاولت ما استطاعت إليه سبيلاً أن تنزل هذه القيم على الأرض بالقدر الممكن.

ولأجل ذلك، من المهم النظر إلى هذه القيم في إنسانيتها وعالميتها وليس على أساس أنها قيم الآخر الذي يجب الحذر عند الإفادة مما يصدر عنه، ولعلّ بعض البلاد كما هي اليابان فهمت ذلك، فلم يمنع اختلافها عن الغرب في الدين والثقافة والتقاليد من الأخذ عنه والتعلم منه ثم منافسته في الإنتاج الصناعي والتكنولوجي والتنمية البشرية والاقتصادية والممارسة السياسية والإبداع العلمي والفكري.

فهذه القيم لم يصنعها الغرب ولم يبدعها، ولكنه استطاع أن يفعل بعضها ويحوله إلى واقع إذ لا شك أنه من غير الممكن تطبيق القيم بشكل كامل على الأرض، فلا عدالة مطلقة، ولا علم مطلق، ولا حرية مطلقة يمكن أن يمارسها إنسان محدود.

على هذا الأساس، فإن الموقف من العولمة لا يجب أن يكون موقفاً من الجانب الإنساني في مضمونها، بل إن الموقف

يجب أن يكون ضد الاستغلال الغربي والأمريكي لهذه القيم خدمة لمصالحه وانتهاكاً لحقوق الشعوب الأخرى. تماماً كما يجب أن يكون هذا الموقف سلبياً من محاولات الإسقاط غير المبررة لبعض الرؤى والأخلاقيات الغربية التي تتناقض جوهرياً مع القيم الإنسانية في صفائها كما هي السلوكات الشاذّة والنزعات الاستهلاكية، والأخلاقيات الفردانية.

الفصل الثالث

ضلال الأيديولوجيا

صوّر ابن طفيل في قصته الفلسفية (حي بن يقظان) عقل الإنسان بما هو جهاز فطري يمكنه أن ينمو من تلقاء نفسه دون حاجة إلى التلقين والتعليم بالشكل الذي يمكنه من تجنب سخافات المجتمع وخرافاته، ويجعله قادراً على التفكير بشكل سليم. وكان ابن طفيل يردد بذلك التصور الفلسفي القديم الذي يؤمن بنخبوية الفلسفة والتفكير بعيداً عن هموم الناس، وهو التصوّر نفسه الذي لا يزال الكثيرون يؤمنون به في هذا العصر.

غير أن الدراسات العلمية الحديثة تؤكد خطأ هذا التصور، وتبين أن العقل البشري ليس إلا صنيعة المجتمع، لا يمكنه أن يتطور ويتكامل إلا في إطار اجتماعي تتزاحم فيه الأفكار والرؤى والقيم والأعراف.. وقد اكتشفت عدة نماذج لبشر عاشوا مع حيوانات، فأصبح سلوكهم مشابهاً تماماً لسلوكها، ففي سنة 1927 مثلاً، عثر أحد الرعاة بالقرب من مدينة (الله آباد) الهندية على طفل يبلغ من العمر عشر سنوات تقريباً في عرين للذئاب. ودهش الباحثون حين اكتشفوا أن الطفل يعوي مثل الذئاب ويمشي على أربع ويأكل الأعشاب، وتنتابه أحياناً نوبات من التوحش الشديد،

وقد هاجم رجال الشرطة الذين كانوا يحرسونه عدّة مرات بعد أن نقل إلى أحد المشافي العقلية.

هذا المثال من بين أمثلة كثيرة تم اكتشافها لاحقاً في نواحي مختلفة من العالم، يبين أن عقل الإنسان ما هو إلا انعكاس لثقافة المجتمع وقيمه، وهو ليس انعكاساً للحقيقة في ذاتها. وبذلك يكون أي نتاج فكري أو ثقافي أو فني تعبيراً بشكل أو بآخر، عن خصوصيات مجتمعية محددة. أما القول بأن عقل الإنسان انعكاس للحقيقة فهو يتضمن الادعاء بأن عقل الإنسان محايد، وأن التعصب أمر طارئ. غير أن الدراسات الحديثة وصلت إلى أن التعصب مسألة ملازمة للإنسان، وهو ليس سبة أو شتيمة كما يتصور البعض، وقد أقرّ الإمام علي بهذه الحقيقة غير أنه أراد أن يكون التعصب موجهاً إلى كل ما هو جميل وإنساني فقال: «إن كان ولا بدّ فليكن تعصبكم لمكارم الأخلاق ومحاسن الأمور».

إن العقل لا يمكنه إلا أن يفكر انطلاقاً من المعطيات والمعايير الموجودة وإذا أراد الإنسان التفكير بشكل مبدع وخلاق، فإن عليه أن يتوجه أولاً إلى هذه المعايير والمعطيات الاجتماعية من أجل إعادة النظر فيها. أما عوام الناس الذين يثقون بكل ما يقدم إليهم، فإنه لا يمكن لهم أن يصلوا إلى أية نتائج جديدة أو مختلفة.

ولعلّ هذا السبب هو ما جعل آينشتاين مثلاً يصل إلى نتائج مختلفة تماماً عن النتائج التي وصل إليها نيوتن من قبل والتي كانت سائدة في ذلك الوقت. فقد نقد هذا العالم الألماني المعطيات النيوتونية وبيَّن خطأها ليصل في النهاية إلى نظرية

جديدة في الفيزياء، أسماها (النظرية النسبية)، قلب بها كل التصورات حول الوجود وأبعاده وحقيقة الزمن وأسباب الجاذبية. . والشيء نفسه قام به من قبل علماء أفذاذ في الفيزياء والفلسفة والإنسانيات والطب وما إلى ذلك.

لقد رأى آينشتاين أن مشكلة العقل البشري تتحدد في أنه يريد إخضاع الوجود والعالم الخارجي لعقله على طريقة كانط، وتصور أن المعايير التي تلقاها في مجتمعه هي معايير مطلقة ونهائية بما أنها معايير تشكلت نتيجة العادة والتكرار والمشاهدة اليومية، ولم يلتفت إلى أن الحواس خداعة هي أيضاً، وأن العقل خطّاء، فهذا الإنسان تصور لقرون طويلة أن الأرض مسطحة وأن الشمس تدور حولها، ولم يخطر بباله أن هذه الأرض كروية الشكل وأنها هي التي تدور حول الشمس.

ولذلك، على العقل الإنساني أن يتواضع قليلاً، ويعترف أنه لا يعكس الحقيقة ولا هو معصوم من الخطأ، بل إن الحقيقة تبقى مستقلة عن العقل، وما يدركه الإنسان ليس إلا تصورات قد تصيب وقد تخطئ، لقد ولى زمن الحديث عن البديهيات التي لا تقبل الشك، والمعايير النهائية، وأصبحت إمكانية خطأ أية نظرية علمية، أو رؤية فلسفية أو قراءة نصية البديهية الوحيدة.

فلغة المنطق الكلاسيكي الشكلي أصبحت اليوم غير قادرة على الوقوف أمام النقد الذي يوجه إليها، لأن هذا المنطق يتكوّن من مقدمتين كبرى وصغرى، وعادة ما تستند إحدى المقدمتين إلى بديهية مرتكزة في الأذهان نتيجة العادة أو التكرار أو المشاهدة وأي خطأ يتبين في هذه البديهية ينسف هذا المنطق برمّته.

وكثيراً ما تنبني المقدمة الكبرى على استقراء ناقص يتم تعميمه دون أية أدلة أو براهين مادية بما أن الاستقراء الكامل يبقى أمر بعيد المنال. فعندما نأتي بهذا القول «كل شيء له سبب» ونجعله مقدمة كبرى، فإن الاعتراض الأول هو كيف عرفنا أن لكل شيء سبباً ونحن لم نعاين كل الأشياء لا في الحاضر ولا في الماضي ولا في المستقبل رغم أن بعض المحاولات أرادت أن ترد ذلك إلى الوجدان[1]. ولذلك كله فإن العلماء لم يعودوا يسلّمون بأية بديهية بشكل نهائي حتى لو اجتمع عليها الناس كلهم.

لقد آمن العلماء في وقت من الأوقات بنظرية الجاذبية التي تفسّر سقوط الأجسام بجاذبية الأرض، لكن آينشتاين جاء ليبين أن ذلك غير صحيح، وأن الأشياء تسقط تحت ضغط التحدب الفضائي مؤيداً رأيه بمعادلات رياضية شديدة التعقيد. وكان الناس يؤمنون أن الخط المستقيم هو أقرب خط بين نقطتين، لكن آينشتاين جاء ليفنّد ذلك ويبين أن ذلك قد ينطبق على المساحات المسطحة، لكن في المساحات المحدبة فأقصر خط هو الخط المنحني لأن الفضاء محدب، ومن الضروري أن تسير الأجرام بشكل مقوس، ولذلك ترى أن الطائرات في المسافات البعيدة لا تأخذ طريقها مستقيماً بين مدينة وأخرى، بل إنها تأخذ طريقاً مقوساً، والذين جربوا ركوب الطائرات لمسافات طويلة يعرفون ذلك. فالخط المنحني أيسر على الطائرات في المسافات البعيدة لانحناء سطح الأرض.

---

(1) انظر محاولة محمد باقر الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء).

حقيقة الحقيقة:

ليست الحقيقة مجرد فرضية يفترضها الإنسان ليستعين بها على التعامل مع مشكلات الحياة كما يقدر وليم جيمس[1] بل إن الحقيقة موجودة حتى وإن كان العقل البشري لا يدركها دائماً بشكل كامل وصحيح. ولذلك لا بد من التمييز بين شيئين الأول هو وجود الحقيقة خارج عقل الإنسان، والثاني هو إدراك الإنسان لها، وإذا كانت الحقيقة في الخارج مطلقة، فإن إدراك الإنسان لها لا يمكن إلا أن يكون نسبياً، بما أن هذا الإدراك يتأثر بخلفية الإنسان الثقافية والفكرية والعلمية، ولا بد أن يؤثر ذلك على تصوره لهذه الحقيقة ووعيه لها، وحتى العلم فإنه لا يتكامل إلا من خلال الكشف التدريجي عن الحقائق الموضوعية، وهو يرتكب أخطاء كثيرة في طريقه إليها، ولهذا السبب نجد أن العلماء يغيرون فرضياتهم بشكل مستمر كلما تعرضوا لمشاكل من أجل إدراك النتائج المطلوبة.

والاختلاف الموجود بين العلماء خاصة والناس عامة لا يشكل دليلاً على عدم وجود الحقيقة، بقدر ما يعكس نسبية إدراكاتهم واختلافاتهم في فهم الأشياء. إن الإنسان لا يمكنه الادعاء بأنه يملك الحقيقة وحده وأن الآخرين بعيدون عنها، بل إنها حتى وإن امتلكها واقعاً، فإنه لا يمكنه أن يقطع بذلك ما دام احتمال الخطأ موجوداً. والحقائق ليست واحدة في مجالاتها، بل

(1) انظر مثلاً: ا.م.بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ت. عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1992م، ص193.

هي متعددة بتعدد هذه المجالات، ولذلك فإننا نتحدث عن حقائق تاريخية، وأخرى علمية، وثالثة دينية. . .

ولعلّ الحقائق الدينية أخطر هذه الحقائق لارتباطها الشديد بحياة الإنسان وتأثيرها الكبير على نسيج علاقاته. والمشكلة في هذا المستوى هو ادّعاء كل أصحاب دين امتلاكهم الحقيقة الدينية وضلال وكفر الآخرين، بل الأسوأ هو أن ينقسم أصحاب الدين الواحد بشدة إلى فرق ومذاهب يدعي كل منها الحق لنفسه ويتهم الآخرين بالضلال والانحراف وحتى الكفر. وقد قدم لنا التاريخ شواهد مؤلمة عن صراع ومعارك أصحاب المذاهب والأديان المختلفة.

ورغم أن الأديان في ذاتها ترفض الدخول في أية معارك من هذا النوع، إلا أن الإنسان بجهله وعصبيته لا يرى للآخر المختلف شيئاً من الحق. بل يصادر كل الحقائق لصالحه مدعياً بذلك العصمة لنفسه والشيطنة لكل من يختلف معه. ولعلّ الإنسانية تحتاج إلى مساحات زمنية أخرى حتى تتمكن من هضم مسائل أصبحت اليوم أساسية في مجالات علم النفس والسيمياء.

فقد أدى الإنجاز السيميائي على يد دي سوسير إلى اكتشاف نمط علاقة جديد بين اللفظ والمعنى أو بين الدال والمدلول. أعاد بناء العلاقة بين اللفظ والشيء والمعنى. وانتقل من الحديث الشائع حول إحالة مباشرة من العلاقة إلى الموجود العيني الخارجي بما أن الدلالة بحسب ذلك كانت تقوم على المطابقة بين الدال والمدلول يتولد عنها المعنى، إلى مفهوم جديد يقسم العلاقة إلى دال وهو الرمز سواء كان صورة صوتية أو مكتوبة،

ومدلول ينقسم هو نفسه إلى الموضوع أو الشيء الخارجي، والمفهوم أو الصورة الذهنية، ليصبح بذلك المجال الدلالي مركباً من ثلاثة عناصر بدل عنصرين وهي الدال والموضوع والمفهوم أو لنقل الرمز والشيء والصورة الذهنية، وبهذا يدخل في صنع الدلالة طرف ثالث تتم بواسطته ترجمة الموضوع إلى صورة ذهنية ومعنى، وتنتصب الصورة الذهنية بذلك بين العلامة والموضوع الخارجي ككيان مستقل له قسطه من الوجود.

وإذا كان هذا التصور الحديث للعلامة جديداً في الفكر الغربي، إلا أنه في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي ليس جديداً أبداً. فنجد البلاغي يحيى بن حمزة عندما يتحدث عن العلامة بين اللغة والأشياء يبين بوضوح أن الألفاظ تدل في الحقيقة على (المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية) كما أشار إلى ذلك عادل فاخوري في كتابه (تيارات في السيمياء).

كما أنّ علماء الأصول يشيرون كثيراً إلى ذلك عندما يتحدثون عن الظهور ويميزون بين الظهور الذاتي والظهور الموضوعي. فالظهور الموضوعي (له واقع محدد يتمثل في كل ذهن يتحرك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام) أما الظهور الذاتي «فيراد به الظهور في ذهن إنسان معين.. ويتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فرد إلى آخر، تبعاً إلى أنسه الذهني وعلاقاته..»[1]. وهذا ما جعلهم يميزون بين نوعين من الأحكام التي يتوصل إليها الفقيه وهي

(1) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران ص188.

الأحكام القطعية التي لا شك في موضوعاتها والأحكام الظاهرية مشكوكة المواضيع.

وربما كان الكم الهائل للاختلافات بين الفقهاء والمفسرين دليلاً ساطعاً على أن استبعاد الصورة الذهنية من تركيبة الدلالة خطأ فادح. إذ لو كانت العلامة ثنائية بين اللفظ والمعنى في توليد الدلالة لانتفت الاختلافات بين الفقهاء والمفسرين، أو لضاقت مساحة الاختلافات على الأقل.

وقد استطاع الإمام علي أن يلخص المسألة برمتها في أكثر من كلمة عندما قال لابن عباس عندما بعثه إلى الخوارج «لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه تقول ويقولون» وقال في مكان آخر: «القرآن كتاب مسطور ينطق به الرجال».. فهذا اعتراف بتدخل العوامل الذاتية في فهم النص القرآني وإمكانية إسباغ مستويات لامتناهية من المدلولات عليه.

ويترتب على ذلك ضرورة أن ينكفئ الجميع إلى ذواتهم من أجل الاعتراف بنسبية تصوراتهم، وأنهم كما يرون أنفسهم على حق، فإن الآخرين يرون أنفسهم أيضاً على حق، وان السبيل الوحيد لتجاوز واقع الصراع، وتوتر المذهبيات هو محاولة التواصل مع الآخرين المختلفين من أجل فهم طرقهم في التعامل مع النصوص والوقائع بعد أن فشلت أساليب المقاطعة والتهجم ورفض الآخر.. وإذا كنا نفترض أن الآخر على خطأ بشكل مطلق، فلنفترض في هذه المرة أنه ربما كان على حق.. لعلّ ذلك يقربنا منه، ويجعلنا أفضل إصغاءً له، فمن المؤسف أن يواصل أشخاص يدعون العلم والتفقه أو التفكير والتفلسف في

استئصال نظرائهم واعتبار أنهم ليسوا على شيء، ورميهم بأنواع مختلفة من الأوصاف التحقيرية.

أفلاطونية الحقيقة:

يرتبط الاستبداد بالنظرة الأفلاطونية للحقيقة إلى حد كبير. لأن المستبد يتصور نفسه على حق ويرى أنه عادل ومصلح في كل ما يفعله، أما معارضوه فما هم إلا مجموعة من الحاقدين الذين يحسدونه على موقعه وشرذمة من المفسدين والمخربين والظلمة. لقد أرادت الأفلاطونية أن تقدم نفسها على أنها الممثل للحقيقة، وان أية تصورات مختلفة عنها لا بد من محاربتها بشدة. ولعل النظرة إلى السفسطة التي لا تزال منتشرة حتى الآن كانت إحدى نتائج الحملات المتتالية ضدها. كانت الأفلاطونية تركن إلى السائد وتبرر للأرستقراطية وتحتقر العبيد والنساء وغير الأثينيين، بينما كانت السفسطة تحارب الاستبداد وتنتقد عبادة الأوثان التي كانت رائجة عند الإغريق، ذلك ما جعلها على طرف نقيض مع الأفلاطونية.

كانت السفسطة محقة عندما رأت أن الإنسان لا يرى الحقيقة إلا من زاويته ليكون بذلك مقياساً للحقيقة. لكنها بالغت كثيراً عندما أنكرت وجودها خارج الإنسان. وعندما تنكر السفسطة الواقع الخارجي فإنها ترفض بذلك أن تكون الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع، وتقرر أن الحقائق تابعة لفكر الإنسان انطلاقاً من مقولتهم المعروفة: «الإنسان مقياس كل شيء» على طريقة غورغياس الذي كان يرى أنه لا يوجد شيء، وإذا وجد شيء

فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا استطاع أن يدركه فإنه عاجز عن تبليغه لغيره.

غير أن ما ينسب إلى السفسطة على أنهم ينكرون مطلق الوجود يبدو أمراً مستبعداً لأن قولهم «الإنسان مقياس كل شيء» يتضمن إقراراً بوجود الذات ووجود الآخرين. ولذلك ربما كانوا يريدون القول إن الواقع ينحصر في الذات المدركة والصور الذهنية الموجودة لديها كما سنجد ذلك عند بعض المثاليين الغربيين في القرن العشرين على غرار باركلي. لقد وجدت السفسطة في اختلاف الأفكار والأذواق وتضارب الآراء والتصورات وأخطاء الحس والعقل، أساساً لتأكيد تصوراتها حول عدم وجود الواقع الخارجي.

ولعل ذلك كان مرتبطاً بعملهم في تعليم الخطابة والمحاماة والقدرة على إقناع الخصم أكثر من كونه مرتبطاً بقناعات فلسفية راسخة، فالجو الديمقراطي الذي كان سائداً في أثينا آنذاك، كان يسمح بطرح وجهات النظر المختلفة وإعطاء الجميع حقهم في الدفاع عن آرائهم ومحاولة إقناع الآخرين بها. ولعلّ السفسطة بمقولتها المركزية (الإنسان مقياس كل شيء) استطاعت أن تؤسس بشكل مبكر لما أصبح يعرف بالتعددية الفكرية حيث يمتنع تماهي الجميع مع الجميع في رؤاهم وتصوراتهم حول المسائل التي تبدو خلافية وغير يقينية.

وليس من الممكن إنكار شيء وجداني بالنسبة للإنسان، وهو الذي يندفع تلقائياً إلى البحث عن طعام في الخارج إذا أحس بالجوع، والبحث عن ملابس إذا أحس بالبرد، والبحث عن

زوجة إذا شعر بالحاجة إلى الجنس.. والبحث في الكتب إذا أراد إنجاز عمل علمي أو فكري.. ولعل النزعة الشعبوية التي كانت تحملها السفسطة وانتصارها لقيم الديمقراطية ضد التصورات الأرستقراطية التي كانت تنزع نحو الاستبداد وتدعي امتلاك الحقيقة، وهي التصورات التي ستجد في أفلاطون خير مروج لها، كانت سبباً إضافياً في تشويه صورة السفسطة وإفقادها الكثير من إيجابيتها، بما أن مثل هذه القوى الأرستقراطية ليس من مصلحتها رواج مثل هذا الفكر المناهض للاستبداد، ويحملها على أن تستعمل كل ما أتيح لها من وسائل لمحاربته.

منطق الإقصاء:

يتحدث المنطق القديم بلغة الرياضيات وهي لغة مجردة وثابتة، ويحاول أنصاره تطبيقه في مجالات العلوم الإنسانية التي تتطلب منهجاً مختلفاً ولغة أخرى بحسب طبيعتها.

فالمجتمعات الإنسانية متحركة وليست ثابتة وهي مختلفة في ثقافاتها وأديانها وأهدافها، والمنطق الأرسطي يرى أن الحقيقة ثابتة وأزلية لا تقبل التغيير لأن كل متغير خال من الحقيقة. بينما يرى السفسطائيون أن الحقيقة متغيرة. وهذا مفهوم لأن المنطق الأرسطي يتحدث في عالم رياضي مجرد، بينما يتحدث المنطق السفسطائي في عالم البشر. فالحقائق الرياضية ثابتة وخالدة بينما الحقائق الاجتماعية متغيرة. وفرق بين عالم الأرقام وعالم بشر. في عالم الأرقام 1+1=2 لكن في عالم الإنسان قد يساوي شخص واحد أمة بكاملها كما تحدث القرآن عن إبراهيم أو كما تحدث

النبي ﷺ عن أبي ذر. كما أن أمة قد لا تساوي شيئاً كما هي حالة أمتنا العظيمة!

ومن المفجع أن يطبق المنطق الأرسطي في علم الكلام وهو علم إنساني لتكون النتيجة تكفير الجميع للجميع. لأن في هذا المنطق إما أن يكون الآخر على حق أو على باطل. ولا يمكن أن يكون على حق لأن الأنا هو صاحب الحق. وما دام الآخر على باطل فهو كافر، وما دام كافراً فهو في جهنم وساءت مصيراً!

هذا المنطق يتناقض بشدة مع روح الإسلام بل حتى مع نصوصه التي تقسم البشر إلى مؤمنين ومستضعفين وموقوفين وأصحاب أعراف وضالين ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾. . ومن الواضح أن هذه النصوص لا تعتبر الإنسان كافراً إلا إذا عرف الحقيقة ثم عمل بما يناقضها استجابة لأهوائه أو نزواته. وبكلمة أكثر وضوحاً، الكافر الحقيقي إنما هو الإنسان المجرم الذي لا يحترم أية قيم إنسانية ولا أية أخلاقيات اجتماعية، فهو يفعل أي شيء مهما كان شنيعاً من أجل تحقيق أهدافه ومصالحه، وهذا الصنف من البشر هم المغضوب عليهم والمستكبرون وهم الكفار الحقيقيون.

أما ذلك الإنسان البسيط، أو ذلك المناضل الإنساني، فهم وإن لم يعرفوا الإيمان الحقيقي إلا أنهم ليسوا كفاراً ولا هم مغضوب عليهم، بل إن هؤلاء يدخلون ضمن الطوائف الأخرى التي يحق لها أن تنتظر رحمة ربها «فحق على الله أن لا يدخل الضلال النار» كما قال الإمام الصادق.

الوقائع والأفكار:

إذا كانت الوقائع متغيرة بحسب طبيعتها، فإن الأفكار المتعلقة بها، لا بد لها هي الأخرى أن تكون متغيرة إذا أردنا أن نكون أقرب إلى الحقيقة. فلا تتحول أفكارنا إلى دوائر مغلقة ومعتقدات متحجرة يتمرس خلقها التيولوجيون. إن الإنسان عندما يتحول من كائن مفكر إلى كائن مُسَلّم يعطل في ذاته طاقاته العقلية وقدراته الذهنية، ويصبح مجرد مقلد، أو مجرد فرد غوغائي، ينعق مع كل ناعق، ليبرر بذلك عجزه المزمن، وإرادته المشلولة.

وعندما يكون الواقع متحركاً باستمرار، فإن ذلك يستدعي جهداً مستمراً من أجل ملاحقة تغيراته، وبحثاً متواصلاً عن أفكار جديدة قادرة على التفاعل معه لتبقى الفكرة العميقة هي الفكرة الأقدر على التعامل الإيجابي الخلاّق مع الواقع. وأية أفكار مسبقة يحاول أصحابها إسقاطها على الواقع، على طريقة الأيديولوجيين العرب، دون أية محاولة لفهم خصوصياته أو تدبر حاجاته، سوف تسقط أمام هذا الواقع نفسه. ولذلك فإن الذين يحملون أفكاراً ناجزة قادمة من وراء التاريخ أو من خلف الجغرافيا، ويناضلون من أجل تطبيقها في واقع لم يتم التدقيق في خصوصيته، فشلوا جميعاً ليدفع الناس البسطاء ثمن ذلك من إنسانيتهم وكرامتهم وقوتهم ومصالحهم.

لقد كان النجاح الساحق للرسول ﷺ مديناً في جزء كبير منه إلى قراءته العلمية الصحيحة لواقعه ولم يكن ينطلق من أفكار ناجزة يحاول إسقاطها. ولأجل ذلك نفهم لماذا كان الرسول كثير الاستشارة لأصحابه، وشديد الاحترام لآرائهم. كان يعرف أن

جزءاً هاماً من النجاح يكمن في معرفة الواقع بتفاصيله من أجل إبداع الفكرة القادرة على مواجهة تحدياته. إن الأفكار ليست دائماً ساذجة وبسيطة، بل إنها في أكثر الأحيان نسيج كثيف من البنيات والطبقات والإحالات والعلاقات، وهي لذلك تمتنع عن المماثلة المطلقة، أو التعميم والنسخ، إنها تحتاج إلى التحليل والتفكيك من أجل البحث في ثناياها عما يمكن أن يلاءم الواقع الجديد واستبعاد ما لا يمكن أن يلائمه.

ففي الإنسانيات عامة، والسياسة خاصة، لا يمكن الحديث عن المطابقة، إذ لكلّ مجموعة بشرية واقعها، ولكل شعب حقائقه، وحدها المعادلات الرياضية والمعطيات العلمية تقبل النسخ وتروم التعميم، وحتى هذه قابلة هي الأخرى للتغيير، وتاريخ العلم شاهد على ذلك، فما قرره إقليدس نسفه غاليلي، وما آمن به نيوتن أبطله آينشتاين، ولعله يأتي بعد آينشتاين من يرمي نسبيته في دفاتر تاريخ العلم كما بدأت تلوح بوادر ذلك.

والأفكار قد تكون أكبر من الواقع، فيمتنع تطبيقها كلها بما أن الإنسان قد يرفض أن يكون حراً، وقد يرفض أن ينصف، فالمسألة ليست في وجود العبودية أو الظلم بل هي في شعور الإنسان بذلك. وما لم يشعر الإنسان أنه مستعبد أو أنه مظلوم فإنه لن يطالب بالحرية أو العدالة. بل إنه على العكس من ذلك قد يرى في الحرية عبودية، وفي العدالة ظلماً، ألم يرفض بعض العبيد الحرية، ألم يتهم أحد الأعراب الرسول ﷺ باللاعدل عندما تراءى له أن في عدل النبي ظلم وهو الذي أدمن ظلم الجاهلية ورأى فيه عدالة؟

لقد آمن الإسلام بالحرية والمساواة في الإنسانية، لكنه لم يقم بتحرير العبيد دفعة واحدة وبشكل فوري، بل إنه فقط فتح الأبواب لتحريرهم، وأغلقها عن استعباد الأحرار، فشجع بطرق شتى تحرير العبيد وحرم استعباد الأحرار ولو حاول الإسلام تطبيق أفكاره في الحرية والمساواة مرة واحدة لمُني بفشل ذريع لأن الإنسان قد يرفض نظاماً من العدالة الصارمة، ويرى أن بعض الظلم عدل، وفي حالة كهذه لا يمكن إلا ممارسة العدالة في شكل جرعات.

ويبدو أن فكرة الديمقراطية والحرية أكبر من الإنسان العربي المحشو هذه الأيام بأفكار الاستبداد والشمولية وعبادة البطل، ولا بد أولاً من تنظيف عقله حتى يكون قابلاً لأن يكون حراً ديمقراطياً. فالحرية والعدالة والديمقراطية لا تتحدّد في أبعادها السياسية فحسب، بل إنها تتحدد أولاً في أبعادها الثقافية والاجتماعية. ولأجل ذلك فإن القيم العظيمة والأفكار الكبيرة تحتاج إلى تربية ومتابعة، ولا يمكن صبّها مرة واحدة في المجتمع لينقلب من واقعه الاستبدادي، الظالم والمتخلف إلى واقع متحرر، عادل ومتقدم.

ولعلّ استراتيجية الإسلام من خلال مفهوم الإمامة كانت واعية لهذا الأمر لأن هذا المفهوم هو ما يسمح بتربية المجتمع وبنائه بالطريقة التي يصبح معها قابلاً ومقبلاً على ممارسة أية قيم رفيعة أو أفكار عظيمة.

إن الأفكار عندما تتحول إلى أصنام وأقانيم مقدسة تفقد فاعليتها، بل إنها في كلّ الأحوال لا بدّ أن تخضع لإعادة النظر،

فمفهوم الوحدة مثلاً عندما تحوّل إلى أقنوم مقدس فقد بريقه، وتهاوى أمام الواقع، لأن الإنسان العربي كان بعيداً عن هذا المفهوم وكان يبحث في أوليات أخرى في محاربة الفقر والجهل الأمية والاستبداد.. ورغم الضجيج الكثيف، فإن كل تجارب الوحدة كان مصيرها الفشل، لأن أية أرضية ملائمة لم تكن موجودة. كان الدوغمائيون من أنصار الأيديولوجيا المغلقة يتصوّرون أن فشل أطروحاتهم ناتج عن أخطاء في التطبيق، أو هو كامن في مؤامرات الأعداء، ولم يدروا أن هذا الفشل كان نتيجة جهلهم بالواقع المعقد، وإهمالهم للإنسان الذي يراد توحيده.

إن الوحدة والحرية والعدالة هي أفكار جميلة وعظيمة بلا شك، ولكنها تحتاج إلى الذهنية العلمية القادرة على تشخيص الواقع، والبحث في إمكانات تطبيقها وحدودها، وليس إلى العقلية الأيديولوجية التي تهمل الواقع، وتشيّئ الإنسان، وتتعبد بالفكرة.

وهذا كله يدعونا إلى إنقاذ الفكر من غرف التخيل وزنزانات التوهم من أجل إقامة علاقات تواصلية مع الواقع. فالفكرة الصحيحة ليست هي الفكرة الخاضعة لأشبار أرسطو وأصول الآخوند بقدر ما هي الفكرة القادرة على إصلاح الواقع وحل مشكلاته، إن ما يمارسه بعض المفكرين هذه الأيام من إرهاب المفاهيم لا يمكن أن يحلّ مشاكل الواقع المتراكمة فهؤلاء تسيطر عليهم حمى المشاريع الفكرية بعيداً عن أية مواقف عملية جريئة من فساد الواقع وانحرافاته، وتحاصرهم إنجازات الآخر المنعكسة في كتاباتهم دون وجود أي إبداع حقيقي ينطلق من قراءة علمية

لمحن الإنسان العربي وإحنه رغم أنهم أفلحوا في تحريك واقع فكري ظلّ راكداً لفترات طويلة. والحقيقة الساطعة هي أننا نحتاج إلى نسخ عديدة من الحسين وأبي ذر وليس إلى نسخ من ابن خلدون والفارابي لأن الكلمة الجريئة الموجهة إلى رؤوس الفساد هي الأكثر تأثيراً والأشد وقعاً، وليست النظريات المجنحة المتزامنة مع التحام كامل مع عناصر الفساد.

تناقضات أركون:

من الأمثلة الواضحة على التناقض الصارخ، عند بعض المشتغلين بالفكر، بين ما يدعونه من تبنٍّ لقيم الحرية والديمقراطية، وبين مواقفهم العملية إزاء بعض الأحداث حديث محمد أركون لقناة العربية يوم 12/ 11/ 2003 عندما راح يدافع عن الإجراءات الفرنسية ضد الفتيات والنساء المسلمات المحجبات والتي حُرمن بسببها من حقوق أساسية كالتعليم والعمل، كما لو كان وزيراً للداخلية، يفعل ذلك في الوقت الذي تعجّ فيه كتاباته بالدعوة إلى قيم الحداثة في الحرية الشخصية والحرية الدينية وما إلى ذلك..

ولعلّ ما يفسر هذا التناقض، العقلية الدغمائية نفسها التي لا تعرف معنى لاحترام الآخر في أفكاره وممارساته، وهو ما يجعل من الأفكار التي يدعو إليها أركون مجردة من الصدقية التي تعطي للمفكر ثقة الآخرين.

وهذه العقلية هي نفسها التي طالما هاجمها في غير مكان من كتبه مطلقاً عليها اسم (السياج الدغمائي المغلق) لكن يبدو أن

أركون نفسه لا يزال حبيس هذا السياج، ذلك أن رفض الآخر المختلف، والسعي من أجل استئصاله من خلال أساليب المداورة والتشويه لا يعني شيئاً غير الانكفاء نحو روح أيديولوجية ودغمائية وديماغوجية تتنطع بالمفاهيم العقلانية والروح العلمية والعلمانية.

كان بإمكان الأستاذ أركون أن يدافع عن حرية المعتقد وحرية الملبس في بلد يدعي أنه أب الديمقراطية الحديثة وهذا لن يوقعه في مطب الانقلاب على العلمانية التي يتبناها ويدعو إليها، إلا إذا فهمنا العلمانية على أنها الدين الجديد الذي يستبعد الأديان الأخرى ويسعى في خرابها بعيداً عن مفاهيم الحرية والتعددية وحقوق الإنسان وهي المفاهيم التي أصبح من الواضح أنها تتراجع اليوم ليس على مستوى فرنسا التي يمنع فيها الحديث عن حقائق تاريخية تتعلق بجرائم الصهيونية والاستعمار الفرنسي في المغرب العربي، وتعترف أخيراً بأنها تمارس العنصرية ضد المسلمين، بل على مستوى العالم الغربي برمّته.

الاختلاف البريء:

ربما كان الإمام علي النموذج الأفضل الذي استطاع أن يفهم أن الاختلاف لا ينطلق دائماً من أهواء ورغبات يريد أصحابها تحقيقها بكل الوسائل، بل قد ينطلق في أحيان كثيرة من خطأ حقيقي في فهم الواقع وتقييمه، فقد كان الإمام يرى أن لكل إنسان حقائقه التي يؤمن بها، وهي حقائق لا يمكن أن تكون مطلقة إلا بالقدر الذي تقيّم فيه الواقع وتعكسه بشكل صحيح. وقليلون هم الذين يستطيعون قراءة الواقع بهذا الشكل. ولذلك

كان الإمام يميز بين معاوية والخوارج لأنه فهم أن معاوية كان يعرف حقيقة الإمام علي وأحقيته لكن طموحاته الشخصية ومصالحه الذاتية كانت تدفعه إلى استخدام كل الوسائل مهما كانت منحطة.

بينما كانت مشكلة الخوارج خطأ في تشخيص الواقع، وقصوراً في التفكير، وتسطيحاً في الوعي، ولأجل ذلك أطلق علي عبارته المشهورة: «لا تقتلوا الخوارج من بعدي، فليس من أراد الحق فأخطأه كمن أراد الباطل فأصابه» لقد كان يعرف أن الحقيقة هي هدف الخوارج، وأنهم كانوا يرون أنفسهم على حق. فيما كان معاوية يعرف أنه لا يدافع عن حقوق، وأنه لا يحترم أية قيم، وإنما مصالحه الذاتية الضيقة هي التي كانت تحركه.

بل إن الإمام سوف يذهب بعيداً عندما سيعتبر أن بعض الذين قاتلوه هم شهداء بمعنى من المعاني، لم يكن ذلك إقراراً بأنهم كانوا على حق وكان هو على باطل، بل إن ذلك كان تقديراً لحسن نواياهم، فقد أجاب عندما سئل عن مصير قتلى معركة الجمل بقوله: «من قاتل صادق النية في نصر الحق مبتغياً وجه الله ورضاه فمصيره مصير الشهداء».

وقد سئل مرة أخرى عن الخوارج هل هم مشركون فقال: «من الشرك فرّوا»، فسئل مرة ثانية هل هم منافقون فقال: «إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً» فسئل مرة ثالثة: فما هم؟ فقال: «إخواننا بغوا علينا». ولعلّ ما يعطي لمواقف الإمام وكلماته مصداقيتها هي أنه كان يتحدث من موقع الفاعل وليس من موقع المنظر كما هو شأن مثقفينا هذه الأيام.

آفة التقديس:

عندما أطلق الإمام علي عبارته: «بالحق يعرف الرجل لا بالرجال يعرف الحق» كان يريد نزع أية قدسية قد يضفيها البعض على الأشخاص. وهي نزعة جرّت على الإسلام المآسي عندما قدست السيدة عائشة وجملها وقدس الصحابة لصحبتهم وتحولوا جميعاً في أذهان العوام السطحيين إلى مقاييس للحقيقة على طريقة الرواية المكذوبة على الرسول «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

مشكلة الإنسان كانت دائماً في توهّمه المنطلق من وعيه المسطح، أن الذين سبقوه هم دائماً أكثر طهراً وقداسة، وأنه تبعاً لذلك لا بد من رفض أي نقد يتناول أفكارهم أو سيرهم ليتحول الصحابة على هذا الأساس إلى أشباه آلهة لا يجوز الحديث عن أية سلبيات أو أخطاء في مواقفهم وتصوراتهم، ويتحول العلماء الأولون إلى أشخاص قد بلغوا درجة الكمال، وإن اجتهاداتهم نهائية، ولا يجوز الاجتهاد فيما اجتهدوا فيه.

هذا المنحى يتناسى أن الإنسان يبقى إنساناً في كل نقاط ضعفه، وهو ليس ملاكاً حتى تسبغ عليه صفات الجلال والكمال. وهذا الأمر لا ينطبق على الأشخاص فقط، بل إنه يمتد إلى الأفكار والعقائد والأيديولوجيات التي كانوا يحملونهاچ فهذه كلها تأخذ من الإنسان عقده النفسية، وثقافته الموروثة وتربيته الاجتماعية... وهي على أية حال ليست إلا أفكاراً مرتبطة بواقع معيّن كان العلماء والمفكرون يتعاملون معه، ولا شك أن تغير الواقع يستلزم تغيير الأفكار، فما كان منها صالحاً قد لا يكون

الآن كذلك، وما أمكن أن يكون حلاً في الماضي قد يكون في الحاضر مأزقاً.

وعبادة الأشخاص وتقديسهم هي الأشياء التي أنتجت العقلية الطائفية والمذهبية وهي المسؤولة عن تكريسها. والتخلص من هذه العقلية يتطلب قبل كل شيء الثقة بالعقل والإحساس بالقدرة على فهم الأشياء وتقييمها بعيداً عن أية إملاءات قادمة من التاريخ أو منطلقة من الواقع الفاسد الذي لا زال يخضع للذهنية الجمعاوية التي تصرّ على تكريس الغوغائية وترفض أية اجتهادات مختلفة أو إبداعات جديدة، ولعلّ كثيراً من الجهل بالآخر بين الطوائف والمذاهب المختلفة يمثل جزءاً من المشكلة، حيث إن اتهامات الكفر والضلال والتخلف تنطلق من جهل بالآخر على مستوى منظومته الفكرية وطريقته الاعتقادية، أو من خلال مواقف سابقة مغلوطة تشكلت بفعل الثقافة السائدة.

ولذلك، لا بد للسنّي من الانفتاح على العلم الشيعي في مستوياته المختلفة، ولابد للشيعي أن يدرك ويتفهم طبيعة التفكير السنّي. وقد يصل الطرفان إلى قناعة تقول إن أكثر الاختلافات بين الطرفين ما هي إلا اختلافات في العناوين وهي لا تمس المضمون.

إن حديث محمد عابد الجابري بطريقة طائفية وانتقائية عن فكر شيعي أقرب إلى الخرافة أو عن عقلانية مغربية في مقابل لاعقلانية مشرقية، هو حديث ينطلق من جهل فاضح بالفقه والكلام والفلسفة داخل الإطار الشيعي، كما يدل على قراءات انتقائية، لأفكار الآخرين بعيدة عن الموضوعية العلمية. فليس

الشيعة جميعاً على نسق واحد، بل إن التناقضات بينهم قد تبلغ حداً لا يتصور من الخرافي الأشبه بالعجائز إلى العقلاني الأشد صرامة، ولذلك نجد أن العرفاني الشيعي يلتقي مع الصوفي السنّي أكثر من نظيره في التشيع، والليبرالي السنّي يتفق مع الليبرالي الشيعي دون نظيره في التسنن، كما أن تصوير المغرب على أنه عقلاني في مقابل مشرق بياني أو عرفاني ينطوي على كثير من المغالطات ليس أقلها أن شيوخ العرفان هم مغاربة بالأساس كما هي حالة ابن عربي وابن مسرة وابن سبعين وابن طفيل وغيرهم. وفي المقابل فإن المعتزلة والإمامية والكندي وغيرهم هم بالأساس نبت مشرقي ولا أحد يمكنه أن ينكر اتجاههم العقلاني.

عقل تشاوري:

إذا كان لا أحد يمكنه ادعاء امتلاك الحقيقة ما دام غير معصوم، فإن الأفكار لا بد لها أن تأخذ طريقها بشكل تداولي وتواصلي بين المتحاورين على أساس المناقشة الهادئة التي تريد إغناء الفكرة وتصحيح الموقف بعيداً عن أساليب التهجم والهياج التي تربض خلفها عادة مواقف لا ترى في الآخر وأفكاره إلاّ ضلالاً. ولأجل ذلك فإنه من الضروري أن لا يستثنى شيء من الحوار على أساس: ﴿إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ لأن ما نعتبره مسلمات أو بديهيات أحياناً، قد يتأكد في أحيان أخرى إنه كان مجرد أوهام، فالبديهيات تحتاج هي أيضاً إلى إعادة نظر من أجل الكشف عن مكامن الوهن فيها. والحقيقة التي تحتاج إلى إعادة نظر تنتهي أن تكون حقيقة مطلقة وتتحول

إلى مجرد وجهة نظر قد تصيب وقد تخطئ، وإذا آمنا بأن ما نملكه من أفكار تبقى قابلة للمراجعة، فإنه لا شيء عندئذٍ يمنع من الاعتراف بخطئها إذا تبين ذلك، بل يصبح من العناد واللاإنصاف الإصرار على أفكار أصبح واضحاً أنها مغلوطة.

وهذا لا يعني أبداً التشكيك في القيم العليا التي تبقى هدفاً للإنسانية النزيهة علماء وفلاسفة، كتاباً وأدباء، عمالاً وفلاحين، مهمّشين ومشرّدين، فالجميع يطلب العدالة، والجميع يريد الحرية ويسعى للتقدم والرفاه، وإذا أخلص هؤلاء جميعاً لهذه القيم، فإنه عندئذٍ تنتهي أن تكون المصلحة الفردية المناقضة لمصلحة المجموعة هدفاً بذاتها، وهذا هو معنى التواصل الفكري الذي يريد معالجة وهن الأفكار وفساد المواقف. وإذا أمكن التأسيس لممارسة شوروية تستنير بالعقل الآخر وتنتفع بإشراقاته وانبجاساته، فإنه من الطبيعي أن تنتفي عندئذٍ أية وصاية قد يدعيها البعض على القيم والفضائل أو المفاهيم والأفكار.

وادعاء امتلاك الحقيقة قد يختفي وراء جلباب الدفاع عن العقيدة أو حماية الإيديولوجيا، ليتم إقصاء كل الأصوات المختلفة بدعوى الخروج عن العقيدة أو الانحراف عن الأيديولوجيا كما لو كان هؤلاء أوصياء على الحقيقة دون سواهم من البشر. تتساوى في ذلك الليبرالية والقومية والاشتراكية والسلفية لتبدو جميعها وجوهاً لخط واحد يحكمه الاستبداد وتديره عقلية الاستئصال. ولتكون أساليب التعامل مع الآخر عند الإيديولوجيين جميعاً هي إقصاءه ورميه بالتخلف والجاهلية والظلامية والرجعية وما إلى ذلك.

وعندما يمارس هؤلاء الإقصاء المتبادل، فإنهم يحاولون إخراج الآخرين من التاريخ بما له من تأثير في تفكير الإنسان وسلوكه.. وينزعون عن المعرفة طابعها الإنسي والاجتماعي، ليتحول بذلك الجميع إلى مدعين للألوهية التي تتعالى عن مفاهيم التاريخ وتلكؤات البشر.

ولا شك أن هذا المنحى في التفكير الذي لا يرى في الآخر إلا جاهلية وتخلفاً وظلامية لا ينتج على مستوى الواقع إلاّ لغة التصادم والعنف والجريمة.. ليتضح بعد ذلك أن خطابات التقدم والعدالة والوحدة والحرية التي يطلقها عبيد الأيديولوجيا لم تكن إلا جسوراً وأدوات للتسلط والاستبعاد والاستئصال على ما نرى في ممارساتهم كلما قبضوا على السلطة.

والعقلية الدغمائية المغلقة ترفض أن يكون للآخر ولو بعض الحق مما يعني أنها ترفض أن تكون الحقيقة مشروطة بشروط الإنسان الثقافية والتاريخية ما دام لكل إنسان واقعه ولكل إنسان حقيقته حتى وإن كانت موهومة. إن المسألة هنا ليست مسألة حق وباطل، بقدر ما هي مسألة قناعات متشكلة نتيجة معطيات معينة تختلف بين إنسان وآخر. والسبيل إلى زحزحة هذه القناعات ليس هو الاستئصال والاستبعاد، بل هو التواصل البناء الذي لا ينطلق من مسبقات. فالحقيقة لم تعد حسبة رياضة أو صورة منطقية بقدر ما أصبحت شيئاً عقلانياً يرتبط بالواقع تأسيساً له أو انعكاساً لمعطياته بشكل أو بآخر.

والحوار بين الاتجاهات الفكرية المختلفة يستدعي أوّلاً الشك في الأيديولوجيا ونقد مكوناتها، حتى لا يتحول إلى مجرّد

شعار، كما يستدعي الاعتراف بحق الآخر في التفكير بالطريقة التي يشاء، والإيمان بالعقيدة التي يريد. وهذا يحيل إلى البعد الإنساني الذي لا بد له أن يحضر في كل حوار وتواصل بين طرفين. وبعكس الخطابات التكفيرية، فإن ممارسات الأنبياء كما يقدمها القرآن كانت تنطلق دائماً من احترام المقابل في إنسانيته، وهم لذلك كانوا يخاطبون الجميع بـ«يا أيها الناس» وليس «أيها الكافرون» لأن الاعتراف للطرف المقابل بإنسانيته يقربنا منه، أما مخاطبته بالصفات التي يرفضها، فإنها لا تفعل شيئاً أكثر من تكريس القطيعة والتباعد.. ولم يطلق توصيف (الكافر) إلاّ على تلك الفئة التي كانت تمارس الظلم والاستعباد، وترفض الحوار والتواصل، فالكفر الحقيقي هو كفر بالإنسان وقيمه في العدالة والحرية والعلم والفضيلة بما أنه لا أحد ينكر وجود الله حقيقة إلا على سبيل المماحكة والادعاء.

إن الحقيقة لا بد لها أن تنتهي كجوهر متعالٍ لتتحول إلى واقعة تاريخية ينظر إليها من خلال معطيات الواقع وإمكاناته، وليكون الاتجاه إلى معالجة أي انحراف أو فساد لا على أساس مفهوم مفارق للحقيقة، وإنما على أساس البحث عن خطوات عملية كما فعل القرآن في قضايا متعدّدة.

الفصل الرابع

الإسلام وتحولات الواقع

تنظر الذهنية التراثية إلى كل تغير في شكل الحياة أو مضمونها بكثير من الشك والريبة انطلاقاً من التعميم الجامح للحديث المروي: «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار». فهذا الحديث يفهمه السلفيون بشكله المطلق وهو في تصورهم لا يشمل مجال العبادات فحسب، بل يمتد إلى كل الشأن الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

وفي الحقيقة لم تكن هذه الرواية -بقطع النظر عن صحتها- إلا ذلك الجسر الذي يعبر عليه التراثيون من أجل تثبيت رؤاهم الآبائية، في تقديس الماضي بأهله ورموزه وأفكاره وأعرافه وتقاليده، عوض أن تكون الرؤية لهذا الماضي بكل مكوناته رؤية نقدية تميز فيه بين إيجابياته وسلبياته، وتسعى إلى إقرار ما يخدم الإنسان دون سواه تماماً كما فعل الإسلام الذي ميز فيه الفقهاء بين أحكام تأسيسية تؤسس لأنماط مختلفة ومناهج جديدة في العبادات والاجتماعات والاقتصاديات، وأخرى امضائية تقر ما هو موجود اجتماعياً على أساس صلاحه أو على أساس معالجته بشكل تدريجي من أجل استئصاله مع مرور الزمن كما هي

مشكلة العبودية، أو على أساس تهذيبه وتشذيبه كما هي مسائل الزواج.

وعندما يؤكد القرآن، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً﴾ (الرعد: 37)، فإنه يشير في معنى ما إلى الأحكام الإمضائية، أي تلك الأحكام والأعراف التي كانت سائدة في المجتمع العربي ثم أقرها الإسلام، غير أن هذا الإقرار يتحرك ضمن رؤية منهجية محددة، فهو يرفض النزعة الآبائية المحافظة التي ترى لعادات الآباء وأعرافهم وأفكارهم قدسية تفرض على الإنسان في النهاية الانسلاخ عن ذاته المفكرة والمبدعة. كما يرفض النزعة الثورية التي لا تُبقي ولا تذر، وتريد أن تنسف كل ما يمتّ إلى الماضي بصلة، بحيث يتخلى المجتمع عن قيمه وأفكاره وثقافته كلها من أجل تبنّي قيم وأفكار وثقافة جديدة في شكلها ومضمونها.

ويقدم في مقابل ذلك منهجاً مركباً بين الإصلاحية والرسالية عندما يرى أن في حياة الإنسان ما يحتاج إلى الإصلاح الذي يجد في التغيير حركة تدريجية تثمر مع مرور الزمن بحيث لا يصطدم ذلك مع ما ألفه الناس من قيم وأفكار. كما أن في حياة الإنسان ما يحتاج إلى التغيير الفوري ولكن ليس على طريقة الثوريين الجامحين، بل من خلال إدخال مضامين عقيدية وقيمية وفكرية جديدة إلى أشكال قديمة، بحيث لا يشعر الإنسان بقطيعة مفاجئة تحدث في نفسه ذلك الترنح الذي يفقده كثيراً من توازنه في التفكير والحركة. إن الإسلام بهذا الأسلوب يحافظ على الشكل ولكنه يقدم مضموناً جديداً وروحاً مختلفة، ولذلك لم يرفض الإسلام أشياء كانت سابقة عليه كما هو الحج والصوم والزواج

والتجارة وما إلى ذلك، ولكنه أفرغها من مضامينها القديمة، وعبأها بتصوراته ومبادئه الجديدة.

فقد حوّل الحج مثلاً من مؤتمر لتعظيم الأصنام والتجارة، إلى مؤتمر للأخوّة الإنسانية والصفاء الروحي. وأنقذ الصوم من مثالية الأديان السابقة، ليحوله إلى أداة للصحة البدنية، والطمأنينة النفسية والإحساس بالآخرين، وحرر الزواج من واقعه كمجرد وسيلة للمتعة الجنسية حيث كان العربي يتزوج بلا حساب وبأساليب بعيدة عن الإنسانية، ليجعل منه إطاراً للمودّة والرحمة، وأساساً لبناء الإنسان.

معنى التاريخية:

يحيل مفهوم التاريخية إلى أكثر من معنى. فهو عند البعض يحيل إلى مسألة حدوث القرآن في التاريخ بعد أن كان غير موجود[1]. فهو كلام الله المحدث لأنه فعل لله وليس صفة، وهو بذلك ينتمي إلى دائرة صفات الأفعال وليس إلى دائرة صفات الذات، والفرق بين الدائرتين هو أن الأولى تمثل المنطقة التواصلية بين الله والعالم، بما هو سبحانه الخالق والرازق والعادل.. في حين يمثل الدائرة الثانية مجال التفرد والخصوصية للذات الإلهية. وهي صفات سابقة لوجود العالم كما هي صفات الوحدانية والعلم والقدرة والحياة. وقد أكد أئمة أهل البيت على هذا المعنى في خضم المعركة التي كانت محتدمة بين المعتزلة

(1) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، دار سينا، القاهرة 1995م، ص197-229.

والأشاعرة. وهذا المعنى الذي يؤكد عليه الإمامية والمعتزلة هو ما يشير إليه القرآن الكريم في أكثر من آية ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾.

غير أن الأشاعرة كان لهم رأي آخر وأكدوا على قدم القرآن عندما دمجوا القرآن في صفة العلم، فما دامت هذه الصفة قديمة، فإن القرآن بما هو علم إلهي في مضمونه قديم أيضاً.

وكما حاول المأمون فرض فكرة خلق القرآن وحدوثه بقوة القهر السلطوي، فإن استمرار الفكرة الأشعرية يتواصل إلى اليوم بالأسلوب نفسه، ذلك أن الذين جاءوا بعد المأمون هم الذين سيفرضون الاتجاه الأشعري ليس في مسألة حدوث القرآن فحسب، بل في كل المسائل العقيدية تماماً كما سيفرضون الاتجاه السني في الفقه. وقد اكتسب الفكر الأشعري قدسيته عند العوام وسدنة الكلام الأشعري على السواء من خلال واقع التخلف والأمية الذي كان المسلمون يعانونه ولا يزالون. ولا زال يكفر كل من يرى في القرآن نصاً محدثاً، في الوقت الذي لا تمثل فيه هذه المسألة أصلاً عقيدياً يكفر الإنسان من أجله.

أما المعنى الآخر لمفهوم التاريخية، فهو ذلك الذي يرى فيها صفة يتأثر بها الموصوف[1] فكرة أو نظرية أو ظاهرة، فهذه الأمور تتأثر بالعناصر التاريخية التي تحيط بها في نشأتها وتكونها. فإذا قلنا مثلاً إن علم الكلام هو علم تاريخي، فإننا نعني بذلك أنه نشأ في ظرف تاريخي معيّن وتأثر بظروفه السياسية والثقافية كما

---

(1) قارن مع حسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية، عدد 5، 1997م، ص199.

هو تأثير الأمويين في ظهور الجبرية والمرجئة، أو تأثير العباسيين في نشر الأشعرية.

أما صفة اللاتاريخية فهي تعني تعالي الفكرة أو النظرية أو الظاهرة عن التأثر بعناصر الواقع التاريخي بحيث تعطى للفكرة أو الظاهرة. . صفة الإطلاق التي تتجاوز الزمان والمكان، فإطلاق صفة اللاتاريخية، على فكرة ما يعني أنها فكرة صحيحة في كل الأزمنة ولا يمكن أن يسلبها تغيير المكان أو الزمان صفات الحقيقة والصدق والصحة.

وإذا كان مفهوم التاريخية بالمعنى الأول مدار العراك بين المعتزلة والأشاعرة قبل أكثر من عشرة قرون، فإن مفهوم التاريخية بالمعنى الثاني هو مدار العراك اليوم بين السلفيين والعلمانيين. فالعلمانيون في قسم كبير منهم يريدون أن يثبتوا أن النص الديني قرآناً وسنّة إنما هو نص تاريخي جاء من أجل تطوير الواقع الفكري والاجتماعي والسياسي لعرب الجزيرة، ونزول القرآن على مراحل متعددة أحد مظاهر هذه التاريخية، بينما يرى السلفيون أن القرآن والسنة هي نصوص فوق التاريخ، وهي نصوص مطلقة حتى وإن نزلت في ظرف تاريخي معين. ويجد السلفيون أنفسهم نتيجة لذلك في صدام مع معطيات الحداثة خاصة في جوانبها السياسية والتشريعية. فالفهم الحرفي للنص الديني من شأنه أن يدخل أصحابه من مأزق كبير وهو يتعامل معطيات الواقع المتحرك، فيما يدخل العلمانيون بتصوراتهم حول النص الديني في صراع مع المجتمع الذي يستحيل عليه القطع مع عقيدته وأخلاقياته الإسلامية التي تكوّن عمق انتمائه وهويته.

تاريخية الإسلام:

ينظر تيار واسع من العلمانيين إلى النصوص الدينية على أنها نصوص تاريخية نشأت في ظرف تاريخي خاص عرف بأسباب النزول، وتطورت مع تغير الواقع وتجدد حاجات المجتمع وتنوع القدرات البشرية من حيث هي مصدر للتشريع فيما عرف باسم (الناسخ والمنسوخ)، وتأسست نتيجة لذلك علوم بأكملها كما هي علوم القرآن من أجل بيان تاريخية هذه النصوص نشأة وتطوراً واكتمالاً، نزولاً ونسخاً، جمعاً وترتيباً.. ولا يمكن فهمها إلا من حيث تطورها في التاريخ رغم أن ترتيب آياتها كان توقيفياً أي أنه تم طبقاً للبنية وليس تبعاً لتسلسلها التاريخي.

بل إن الإسلام ذاته وهو يجمع بين هذه النصوص المفرقة على مدى ثلاث وعشرين سنة فيما عرف باسم التنجيم إنما يؤكد على حقيقة كونه حلقة تاريخية خاصة في تطور الوحي العام منذ آدم وحتى محمد ﷺ، وان القرآن حلقة جديدة في سلسلة الكتب والصحف السماوية بعد صحف إبراهيم وتوراة موسى وزبور داود وإنجيل عيسى، لتكون الشريعة الإسلامية الصياغة الأخيرة لشريعة الله على الأرض منذ شريعة آدم ونوح. والاتصال بين هذه الشرائع أوضح من الانفصال بما أن الإسلام يتأصل في الحنيفية الأولى، دين إبراهيم، فهو من هذه الناحية مراجعة لتاريخ الوحي وتاريخ الأنبياء وتاريخ الأمم الأولى، وهو تحقيق تاريخي للنصوص الدينية السابقة وبيان لما صح منها وما لم يصح، ما كان وحياً إلهياً، وما كان مجرد إضافات أو تحريفات من الأحبار، أو مجرد تصورات وقراءات للنص وإضافات للاهوتيين.

ولا يميز رموز هذا التيار في الإسلام بين جانب العبادات فيه وجانب المعاملات، فهذه كلها صيغت في ظروف تاريخية معينة، أخذ فيها بعين الاعتبار ثقافة العرب وأعرافهم وبيئتهم وكل ما يرتبط بحياتهم، وليس مقبولاً أن يعمم ذلك على الجميع في مطلق الزمان والمكان.

كان النص القرآني يتميز بالمرونة في تعامله مع الواقع، وهو لم يأت ليقطع تماماً مع الماضي، كما أنه لم يقبل هذا الماضي بما فيه، فليس كل ما ينتمي إلى الماضي من أفكار وأعراف وتقاليد غير صالح دائماً، فهناك في القديم ما يصلح للحاضر والمستقبل معاً.

ولذلك فقد بقي من الماضي الحج إلى الكعبة والختان والزواج والطلاق. والطلاق الرجعي في الواحدة والاثنين والقصاص في القتل والدية وتفريق الفراش في الحيض وغسل الجنابة وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصهر.. وكان العرب يؤمنون بالملكين كما يظهر من قول الأعشى وهو جاهلي:

فلا تحسبني كافراً لك نعمة

على شاهدي يا شاهد الله فاشهد

ويؤمنون بالحساب والبعث كما يظهر من قول زهير بن أبي سلمى:

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر

ليوم الحساب أو يعجل فينقم

وكانوا إذا مات الرجل ربطوا عند قبره ناقته إلى أن تموت، ويقولون إن صاحبها يجيء راكبها يوم القيامة، وإذا لم يفعل

أولياؤه ذلك جاء حافياً. ولذلك يقول بعضهم إن وجود سبع آيات أو أكثر تركز على اللسان العربي للقرآن، لا يقصد منه اللسان العربي فقط وإنما أيضاً الأحكام العربية.

وقد يتعامل القرآن مع الواقع بطريقة أخرى غير طريقة الإمضاء والإقرار بما هو موجود، من خلال الإبقاء على المفهوم العام أو الشكل وتغيير المصداق أو المضمون والكيفية كما في مثال الصوم. فنجد في القرآن: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ وكان النبي ﷺ قبل نزول هذه الآية، بحسب بعض الروايات، يصوم ثلاثة أيام في كل شهر، ويوم عاشوراء حسب ابن كثير في تفسيره، ثم بعد نزول هذه الآية بدأ المسلمون يتخيرون بين الصوم ودفع الفدية، إلى أن نزلت هذه الآية ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنْ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فأثبتت الصيام على المسلمين ورخصت للمريض والمسافر في الإفطار ثم القضاء. وكان المسلمون ممنوعين من مقاربة زوجاتهم ليلة الصيام إلى أن نزلت الآية الكريمة ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾.

وكان الصوم في بعض الرسالات السابقة صوماً عن الكلام كما يحدثنا القرآن عن زكريا ومريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً﴾ أو امتناعاً عن أكل الأغذية ذات المصدر الحيواني كاللحوم والألبان والبيض كما نجد ذلك في المسيحية، فالمسيحي يصوم عن بعض الأطعمة ويتناول البعض الآخر، وهو صيام يقترب من عادات بعض الهنود النباتيين الذين لا يأكلون

اللحوم، وكل ما هو ذو مصدر حيواني، ويستمر ذلك عند المسيحي عدة أيام. بينما يصوم المسلم النهار ويفطر الليل، فليس هناك امتناع مطلق عن الأكل طوال الشهر، بينما هناك امتناع دائم عند المسيحي وهو من جهة أخرى امتناع مطلق عن الأكل لمدة وجيزة عند المسلم، ولكنه امتناع نسبي عند المسيحي طوال فترة الصوم. فهناك امتناع ولا امتناع متبادل عند الطرفين.

ويحاول بعضهم تعليل هذه الصيغة التي أرادها الإسلام للصوم بالطبيعة المناخية للجزيرة العربية، فقد كان الإنتاج يعتمد في أساسه على الرعي في أرض صحراوية قليلة الكلأ، وارتبط النظام الغذائي عند العرب لأجل ذلك باعتماد لحوم الإبل والماعز وألبانها والتمور والشعير بالأساس. ومثل هذا النظام الغذائي لا يناسب الصيام على الطريقة الهندوسية أو المسيحية، بل كان من الضروري تغيير طريقة الصوم!.. مثل هذه التعليلات توحي بأن الأسباب الموجبة للصوم الإسلامي لم تعد موجودة، وأنه لأجل ذلك من الممكن ممارسة أي شكل آخر من أشكال الصوم، أو التخلي عنه رأساً واستبداله بدفع فدية أو ما أشبه.. وقد دافع الفضل شلق[1] عن هذا المعنى في قراءته للآية 184 من سورة البقرة: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ لأن فيها إثباتاً يؤدي إلى مفهوم أن الذين يطيقون الصوم ولا يعملون بحسب الطاقة لأنها سترهقهم فهؤلاء عليهم أن يقوموا بدفع فدية أو صوم يوم أو أيام بديلة خلافاً لرأي الفقهاء والمفسرين الذين يرون أن يطيقونه بمعنى لا يطيقونه.

---

(1) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، دار الجنوب، تونس 1990م، ص52.

والحقيقة أن يطيقونه هنا بمعنى يتحملونه ولكن ليس كل من يطيق الصوم يمكنه أن يفطر بدعوى أن الصوم سوف يرهقه، ولكن المقصود هم فئة من الناس يطيقون الصوم ويتحملونه غير أن الصوم يؤدي إلى أضرار حقيقية على حياتهم في جوانبها الصحية أو المادية، فهذه الفئة أعطاها القرآن الحق في الإفطار والتعويض عن ذلك بصوم أيام أخرى أو دفع فدية. وهذه الصفات حددها بعض الفقهاء كما يلي:

1- من يعاني من ضعف في قواه وفتور في نشاطه، فإذا صام أحرجه الصوم وأربكه وزاده ضعفاً بنحو يصبح معه عاجزاً عن القيام والمشي وممارسة نشاطه اليومي الاعتيادي.

2- من بلغ سن السبعين، وهي مرحلة الشيخوخة للرجال والنساء المترافقة مع ضعف يجعل الصوم متعذراً منه وغير مقدور عليه بتاتاً، أو تجعله ساقاً وحرجاً عليه.

3- أصحاب المهن الشاقة الذين يضعفهم الصوم أو يوقعهم في العطش الشديد الذي يشق تحمله، مع عدم قدرتهم على تحصيل عمل آخر مريح وعدم وجود مال مدخر أو دين يستغنون به مؤقتاً.

4- ذو العطاش وهو الذي لا يقدر على الصبر على العطش فيتعذر منه الصوم أو يشق عليه.

5- الحامل التي اقترب أوان وضعها، أو التي لم يقترب وكانت ضعيفة بحيث يضرها الصوم أو يضر ولدها.

6- المرضعة القليلة الحليب التي إذا صامت مع الإرضاع

أضرّ بها الصوم، أو قلّ حليبها فأضرّ بولدها، فليزمها الإفطار حينئذٍ[1].

ولذلك فإننا نتصور أن الدعوات التي تنطلق هنا أو هناك من أجل رفع الصوم أو استبداله بصيغ أخرى، لا تملك أي أساس علمي أو ديني يعطيها المشروعية اللازمة. فقد أصبحت حقيقة الصوم في انعكاساته الإيجابية على المستويات الصحية والاجتماعية والقيمية، مسألة شديدة الوضوح. ومرونة الفقه الإسلامي تعطي الإنسان مجالاً واسعاً يستطيع من خلاله التحرك وممارسة أعماله دون معوقات جدية.

وفي السياق نفسه، اعتبرت الصلاة بصيغتها الحالية معوقة لعمل الإنسان الذي يضطر لقطع عمله أكثر من مرة من أجل تأدية الصلاة. بينما رأى آخرون كثرة عدد ركعاتها بحيث تشكل تأديتها مع مرور الزمن عملاً روتينياً خالياً من البعد الروحي. بل يذهب بعضهم إلى إمكانية الاقتصار على ركعتين في كل صلاة كما يقول محمد توفيق صدقي (ت 1920): «إن القرآن يفرض على المسلم أن يصلي ركعتين على الأقل وله أن يزيد على ذلك ما شاء أن يزيد بحيث لا يخرج عن الاعتدال والقصد.. ولا يجوز له القصر عن الركعتين إلا فيما ذكره القرآن الشريف»[2].

ومن الواضح أن مثل هذه الدعوات تغض الطرف دائماً عن المرونة الكبيرة في تأدية هذه العبادات. فجواز الجمع بين صلاتي

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، دار الملاك، بيروت 1421هـ/ 2001م، ط1 - 2001، ج1 ص471.

(2) الإسلام والحداثة: م س، ص60.

الظهر والعصر، وصلاة المغرب والعشاء كما يرى قسم من الفقهاء يلغي أية مشكلة في أدائها، فإن ذلك من شأنه أن يجعل الصلاة تؤدى خارج أوقات العمل: الفجر والظهر والمغرب إضافة إلى المساحة الزمنية الواسعة الموجودة لتأدية هذه الصلوات.

إن أي مسّ لنظام العبادات في الإسلام سيعتبر هدماً للإسلام نفسه على نطاق واسع، ذلك أن هذه العبادات تتمتع بقدر كبير من المرونة والتسهيل وهي مشروطة بالقدرة وارتفاع الضرر والحرج والمشقة. على أن أي قول فصل في مسألة العبادات والطقوس الإسلامية يعتمد على وجود سلطة روحية تملك القوة والشرعية الدينية اللازمة، فالنصوص من قطعيتها لا تسمح بأي تأويل أو اجتهاد، وأية محاولة في هذا الاتجاه لن تعتبر إلا مروقاً عن الدين ما لم يكن صاحبها يملك الشرعية الدينية الكافية المنطلقة من الوضوح النصي كما هي حالة الإمام المهدي الذي ينتظره المسلمون جميعاً.

نزعة التوقيف:

في مقابل هذه النظرة التاريخية أو التنسيبية للنص التي تحاول تعطيله من خلال ربطه بالشروط الاجتماعية والتاريخية والجغرافية التي وجد فيها، نجد نزعة توقيفية تريد أن ترتفع بالنص الإسلامي فوق هذه الشروط، لتلصق به صفة الإطلاق لكل ما صدر عنه بحيث لا يعود هناك أي مجال لفهم النص بشكل متجدد ومغاير لما فهمه الأولون منه. فالمسائل السياسية والاجتماعية هي كما

المسائل العبادية توقيفية، لا بد فيها من الالتزام بحرفية النص. وإذا لم يوجد نص، فإن نزعة التحريم أو ما يسمى بالاحتياط الوجوبي هي الغالبة لدى هذا التيار، فكل ما لم يوجد في عصر النص ثم وجد فهو بدعة وضلالة.

هذه النزعة النصية نجدها بشكل بارز عند أهل الحديث في الجانب السنّي والإخباريين في الجانب الشيعي. وأهل الحديث هم التيار المقابل لأهل الرأي في المدرسة السنية، وهؤلاء يعتمدون في فتاواهم بشكل كبير على الحديث فيما لا يحظى القياس بأهمية كبيرة عندهم، وأهم رموز هذا التيار هو داود بن علي الظاهري الأصفهاني مؤسس الفرقة الظاهرية الذي أنكر القياس كلياً واعتبره بدعة. وبدرجة أقل أحمد بن حنبل الذي يعتبر محدثاً أكثر منه فقيهاً، ومالك بن أنس الذي يقول عنه ابن خلكان إنه لم يستعمل القياس إلا مرات قليلة، وإنه ندم على هذه المرات التي استخدم فيها القياس حين حضرته الوفاة.

غير أن باب الاجتهاد داخل المدرسة السنية لم يلبث أن أغلق رسمياً حيث لم يظهر بعد القرن الرابع أي مجتهد يقلّده الناس. بل إنه حتى الفقهاء الذين سبقوا هذه الفترة تمّ التعتيم عليهم وإقصاؤهم وحصر الاجتهاد في الأئمة الأربعة المعروفين، فلا ذكر لسفيان الثوري والحسن البصري وداود الظاهري وابن جرير الطبري الذي أصبح يعرف كمؤرخ أكثر منه كفقيه. ورغم تعدد الدعوات داخل المذهب السني لفتح باب الاجتهاد منذ فتوى محمود شلتوت الذي أعلن أن باب الاجتهاد مفتوح، فإننا لا نجد أي مجتهد بالمعنى المطلق بل مجرد فتاوى مشتتة هنا وهناك.

هذه النزعة النصية التي تستمر الآن داخل الوسط السنّي أفرزت ما يسمى بالتيار السلفي الذي يقف عند حرفية النصوص الإسلامية، ويمتنع عن التفاعل الإيجابي مع وقائع العصر المستجدة. فهو ما زال ينظر مثلاً حتى الآن إلى الفنون المختلفة كالرسم والسينما والنحت والموسيقى.. على أنها محرّمات وينظر إلى المرأة كما لو كانت حية تلدغ يجب وضعها في كيس أسود اتقاء لشرها، وهي حسب بعضهم خلقت لخدمة الرجل وتربية الأولاد وأن مكانها الطبيعي هو البيت وليس من حقها ممارسة أي عمل خارج البيت. وقد أعطت حركة طالبان المثال في هذه الرؤية فحرمت المرأة من العمل والتعليم وفرضت عليها النقاب ولزوم البيت. وحرمت التلفزيون والسينما والتصوير الفوتوغرافي والنحت والموسيقى. وأجبرت الرجال على تطويل اللحى.. ودمرت التراث وحاصرت الحريات.

ونجد هذه النزعة النصية أيضاً عند الإخباريين الشيعة الذين يعتبرهم مرتضى المطهري[1] أشد جموداً وسطحية من المذهبين الظاهري والحنبلي. ويعتبر الملا أمين الاسترآبادي مؤسس الأخبارية في كتابه (فوائد المدينة) أبرز المنظرين لهذا التيار. والأخبارية لا تعترف إلا بدليل واحد من الأدلة الأربعة وهو السنة وترفض الكتاب والإجماع والعقل. فعند الاسترآبادي لا يجوز لنا الرجوع إلى القرآن مباشرةً لأن المعصومين هم وحدهم من لهم هذا الحق، أما نحن فلا يجوز لنا أن نفسر القرآن أو نؤوله ويجوز

(1) مرتضى المطهري، مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ت: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة - إيران 1457هـ.ق، ص30.

فقط الرجوع إلى الآيات التي يوجد حديث يفسرها، أما الإجماع فهو عنده بدعة ولا يمكن أن يكون حجة. ويعتبر الاسترآبادي أن الأحاديث الموجودة في الكتب الأربعة (الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه) كلها صحيحة وموثوق بها. وهاجم لذلك العلامة الحلي الذي قسم الحديث إلى صحيح وحسن وموثوق وضعيف.

هذا المنحى أدى بالاسترآبادي إلى رفض الاجتهاد مطلقاً بما هو بدعة إذ لا يجوز تقليد غير المعصوم. إن سبب فتح أبواب الاجتهاد إنما هو القول بحجية العقل، فهو علة جرح الرجال، وتقسيم الحديث والعمل بظواهر الآيات. غير أن العقل كثير الأخطاء في المسائل غير المحسوسة بالنسبة للاسترآبادي، وهو لذلك يعتبر الفلسفة والميتافيزيقا بدون قيمة لأنها مبنية على العقل المحض.

ويقول الشيخ المطهري[1] إن هذه النزعة تقترب من النزعة الحسية التي سادت في أوروبا في الفترة نفسها فكما كان الحسيون والتجريبيون يقفون في وجه التيار العقلاني في الفلسفة على أساس أن أحكام العقل ما لم تكن مستندة إلى معطيات حسية فإنها بلا قيمة معرفية، كان الإخباريون يرفضون أيضاً أحكام العقل ما دام هناك نصوص هي بمثابة المعطيات الحسية.

وأمين الاسترآبادي لا يعتبر نفسه مؤسس المدرسة الأخبارية، بل إنه يقول إنه يريد أحياء طريقة القدماء وأهل الحديث لأن

---

(1) مرتضى المطهري، مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق خليلي، مؤسسة البعثة، طهران، ص34 وما بعدها.

الشيعة كانوا يتبعون الاتجاه الأخباري حتى أيام الشيخ الصدوق ثم انحرف الفقه على يد ابن أبي عقيل، وابن جنيد، والمفيد والمرتضى والطوسي.

لقد كان للإخباريين تأثيرهم في تلك الفترة حيث استبعدت الاستدلالات العقلية وحرم التفكير والتدبر في القرآن، وتحول الحديث إلى مقياس للقرآن وليس العكس كما هو مفترض.

والنقطة الأخطر عند الإخباريين في تعبدهم بأقوال الأئمة بحيث لا يجوز مناقشة أي حديث، ولا البحث في أية علل أو ملاكات للأحكام وهذه الطريقة لا يمكن إلا أن تؤدي إلى الجمود عند حرفية النص، ومواجهة الوقائع المستحدثة بالاحتياط، الذي يعني في نهاية الأمر، تحريم التعامل مع كل ما هو جديد.

ورغم أن المدرسة الأخبارية قد انتهت تقريباً، إلا أن هناك الكثير من الأبواب الفقهية التي لا تزال تخضع للجمود الأخباري حتى الآن. بل إن الكثير من المجتهدين ما زالوا يخضعون في اجتهاداتهم للطريقة الأخبارية فإلى الآن لا تزال زكاة الأموال معطلة بحجة أن النص في الزكاة هو على الذهب والفضة المسكوكة، ولم يستطع الفقهاء أن يفهموا أنها كانت عملة تلك العصور، وقد تحولت اليوم إلى عملات ورقية أو نحاسية.. كما أنهم ما زالوا يحصرون الزكاة في ما يسمى بالغلات الأربع في الوقت الذي أصبحت فيه هذه الغلات مجرد جزء بسيط من الإنتاج الزراعي، وهكذا لا تزال زكاة الأنعام معطلة بدورها بسبب التجمد عند الشروط القديمة نفسها والتي أصبحت اليوم غير عملية.

كما أن أكثر الفقهاء يرفضون معطيات علم الفلك في تحديد بداية الشهر القمري، في الوقت الذي يؤكد فيه العلماء في هذا المجال أن الرؤية أصبحت مخادعة لتلوث الجو، ولكثرة الأقمار الاصطناعية. . ويمكن أن نسرد العشرات من أمثال هذه القضايا كما هي الفنون، والمسائل المرتبطة بتطور العلوم في الفصل في قضايا النسب وتحديد النسل وغير ذلك، ولعل ذلك نتيجة حتمية لجمود الفقهاء على النصوص وعدم محاولة قراءة ما وراء النص فيما هي عناوينه العامة، وأطره الخاصة، ودواعيه العرفية، ومقاصده القيمية.

البحث عن مخرج:

يعبّر هذا الموقف عن درجة معيّنة من انفتاح الفقيه على وقائع عصره، ومحاولته النزول بالنص إلى هموم الناس ومشاكلهم من أجل معالجتها، والقطع مع تقليد الانزواء الذي مارسه ويمارسه بعض الفقهاء بعيداً عن مجتمعاتهم. وقد بدأ هذا الموقف يتبلور من خلال جهود فقهاء معاصرين حاولوا، كل من ناحيته، البحث عن مخرج منهجي يمكن من خلاله معالجة المشكلة وفي هذا المستوى هناك منهجان في مواجهة النص.

1- المنهج الأول يميز بين العبادات والمعاملات في الإسلام. فالعبادات كلها توقيفية بما أنها تؤسس لعلاقة الإنسان بالله، وهي ذات أدلة تأسيسية، وغاية ما يمكن للفقيه أن ينجزه في هذا المستوى هو أن يصحح فهم النص كما يراه، أو أن يكيف العبادات مع المعطيات العلمية والتكنولوجية المعاصرة

كالصلاة في الطائرة أو الصوم في الفضاء، أو كيفية التأكد من دخول الشهر القمري، أو كيفية معالجة بعض مسائل الحج كالطواف ورمي الجمرات الخ. .

أما المعاملات، فهي إمضائية، وهو ما يستوحي منه السيد محمد حسين فضل الله «إن الشارع ترك ظهور المعاملات للبناء العقلائي العام باعتبار أنها من الأمور التي لا يمكن أن تضبط بشكل دقيق في خطوط تفصيلية، بل لا بد أن تخضع للمتغيرات التي تنطلق منها وتمدّد من خلالها حاجات الناس، بعبارة أخرى أن مسألة المعاملات تنطلق من حاجات الناس فقد تتغير عناوين المعاملات تبعاً لتغير حاجات الناس، وتتطور المعاملات وتستحدث معها معاملات جديدة تبعاً لتطور الواقع الاقتصادي للناس، فلهذا من الصعب أن تربط المعاملات في خطوط تفصيلية، ولهذا لاحظنا أن القرآن الكريم في حديثه عن المعاملات تحدث ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ و﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ إنه تحدث عن الخطوط العامة وقد تدخل في بعض الخصوصيات في الربا، دون الخصوصيات الأخرى كقضية الغرم»[1].

ولعلّ الشيخ محمد جواد مغنية كان أول من فهم هذا المعنى الاجتماعي للنصوص فيما هي مسائل المعاملات، فهو يقول إن: «موقف الرسول من المعاملات تماماً كموقف أي مشروع وضعي في هذا الزمان وكل زمان، يصوغ مواد القانون والنظام مما يراه سليماً ونافعاً من عادات الناس وتقاليدهم، ويدع منها ما يراه

---

(1) قضايا إسلامية: عدد 4 - 1993، قم ص131.

ضاراً، ولا جدوى منه، وبهذا تتحول العادة إلى نص قانوني ينفذ بالقوة. . والفرق بين الرسول ﷺ والمشرّع الوضعي أن الرسول معصوم عن الخطأ والخطيئة فيما يقره أو يلغيه أو يعدله من المعاملات، أما المشرع الوضعي فغير منزّه عن الهوى والخطأ»[1].

ويقدم مغنية بعض الأمثلة كمشكلة إخلاء العين المستأجرة ومشكلة التماثيل، فبالنسبة للمسألة الأولى المعروفة بالسرقفيلة يفتي الفقهاء بأن من حق المؤجر أن يطلب إخلاء المكان فوراً إذا انتهت المدّة المتفق عليها.

بينما نجد في بعض القوانين الوضعية أنه لا يجوز ذلك للمؤجر، وإن أمد الإيجار يمتد بالشروط السابقة بعد انقضاء الأمد المعلوم شاء المؤجر أم أبى، ويرى مغنية أن المؤجر إذا أقدم على الإيجار مختاراً، وهو يعلم بهذا القانون، فعليه أن يلتزم به لأنه شرط ضمني أو بمنزلته، أما الجهل بأمد الإيجار في مثل هذه الحال فهو مغتفر عند العرف، والمعروف عرفاً كالمشروط شرعاً حتى يثبت العكس.

أما فيما يتعلق بمسألة التماثيل، فإن مغنية يرى أنها خرجت عن عنوان العبادة أو التوسل أو أي عنوان يؤدي إلى الشرك، وأصبحت فناً يقصد منه الزينة أو تخليد الذكر أو الإشارة إلى عناوين علمية أو حضارية فإنها جائزة دون شك، ويستند إلى الآية الكريمة في ذلك ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ - أي سليمان- مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ﴾.

---

(1) محمد جواد مغنية، الإسلام بنظرة عصرية، ص52.

2- المنهج الثاني يميز بين القرآن والسنّة، ويرى في الأول نصاً مطلقاً في أغلبه، ومتعالٍ على الأطر التاريخية المحددة، بينما يكون أغلب ما في السنة نسبياً وتاريخياً. ولا يقدم الشيخ محمد شمس الدين الذي يتبنى هذا المنهج ضوابط عامة للتمييز بين المطلق والنسبي في النص الإسلامي سوى قناعة الفقيه نفسه ووعيه وقدراته على قراءة النص بشكل لا يهمل الواقع. ويعتقد شمس الدين أن ذلك لا يقلل من دور السنّة الذي يبقى دوراً أساسياً، فهي إضافة إلى احتوائها على أحكام مطلقة، تشكل أيضاً تفسيراً للنص القرآني أو تفصيلاً للمجمل فيه. ويتصور أن الكثير من الأحكام الواردة في السنّة أصبحت اليوم غير ذات موضوع كمسألة فرض سهم للمؤلفة قلوبهم.

ويدعو شمس الدين إلى تطوير علم الأصول حتى يمكنه الاستجابة لهذا المنهج الذي يريد الانتقال بالفقه من الفردية التجزيئية إلى الجماعية الكلية، فالذي يسود هو هيمنة النظرة الفردية على الفقيه الذي لا زال يخاطب بفتاواه المكلف الفرد، ولا يوجهها إلى الجماعة أو الدولة، وهذا يستدعي في الحقيقة ثقافة واسعة وشمولية للفقيه تستوعب مشاكل عصره وإنجازاته وحركة الحياة وتطور العلاقات الدولية، وحاجات الإنسان وتحديات السياسة والاقتصاد والثقافة.

ولأجل تحصين الفقيه من تأثير العنصر الذاتي يقول شمس الدين إن عدالة الفقيه وممارسة النقد الذاتي وانفتاحه على أفكار غيره من الفقهاء من خلال الحوار الجاد والنقاش العلمي، يمكن أن يشكل ذلك كله ضمانة لاستقامة الفقيه وعدم خضوعه لآراء

وتوجهات لا تستند إلى أي دليل. ويقترح إضافة إلى ذلك الاجتهاد الجماعي الذي يتكون من مجموعات متعددة من الفقهاء تبحث كل مجموعة في مجال معين لتصدر في النهاية فتوى أو فتاوى جماعية تكون أقرب إلى الموضوعية والنزاهة وأبعد عن الهوى والذاتية.

ويبدو في هذين المنهجين اتفاق على توقيفية مسائل العبادات، وعقلائية ما عداها من مستويات اجتماعية وسياسية واقتصادية وسواها. غير أن العقلانية ليست واحدة بما أن العقل الثقافي مفهوم نسبي يختلف باختلاف الأطر التي يوجد فيها. ولأجل ذلك كان لابد من تأطير هذا العقل بالقيم الإسلامية الكبرى والمقاصد الشرعية التي تمثل روح الدين وغايته.

غير أن القيم والمقاصد بما هي العنوان الذي يراد له أن يكون اللافتة التي يجب أن تركن إليها أية اجتهادات معاصرة في مجالات الحياة المختلفة لا ينبغي أن يؤخذ في إبهامه. بل لا بد من ظهور معايير عامة تمنع تدخّل عنصر الذاتية وطغيانه على حركة الاجتهاد، وهو ما يعني ضرورة ظهور علم أصول جديد، وقواعد فقهية جديدة، قادرة على تقديم الآليات المناسبة للعمليات الاجتهادية.

تجديد علم الأصول:

وضع علم الأصول في الأصل من أجل أن يكون المنهج الذي يعطي الفقيه الأدوات الكفيلة باستنباط الحكم الشرعي. فهو بالنسبة إلى الفقه كما هو المنطق بالنسبة للفكر. غير أن علم

الأصول وقع تحت تأثير التوجهات الفلسفية والكلامية وابتعد كثيراً عن معطيات اللغة والواقع العرفي اللذين كان من المفترض أن يعطيا الأولوية في فهم النص.

ونتيجة لهيمنة الجوانب الفلسفية والكلامية على علم الأصول أخذ هذا العلم منحى تجريدياً يبتعد كثيراً عن واقع النص وواقع الإنسان، وتحول بذلك إلى هدف بذاته بدل أن يكون وسيلة. وعندما يتحول أي علم أو فكر إلى هدف بذاته، فإنه يصبح مجرد ترف لا يقدم للإنسان أي نفع.. بل إنه ربما تحول إلى خطر على الإنسان يشلّ فيه حرية التفكير، ويعرج به من دائرة الواقع بكل تحدياته إلى دائرة الخيال والتجريد والوهم. وكان من نتائج ذلك أن اتجه الارتكاز الفقهي لدى الأصوليين والفقهاء إلى اعتبار النصّ التشريعي هنا مطلقاً فيما يسمى بالإطلاق الأزماني والأحوالي رغم التحولات العميقة التي أصابت الواقع في الجوانب العلمية والإنسانية والسياسية والاقتصادية وسواها. وقد ساهم هذا الاتجاه بشكل كبير في هيمنة الذهنية السلفية بما هي تعبد بمعطيات الماضي وإهمال لتحديات الحاضر.

إن ما يسميه الأصوليون والفقهاء بالإطلاق الأزماني والأحوالي الذي يعني إطلاقية النص في الزمان والمكان دون اعتبار لتحولات الحياة، لا يمكن أن يكون مقبولاً. فالسنّة مثلاً في جوانب متعددة منها كانت تستهدف التعامل مع واقع معين وكانت تبحث في معالجة قضايا محددة بشروطها التاريخية. ولذلك اعتبر كثيرون أن السنّة في أكثر جوانبها محدودة بحدودها التاريخية. ولعلّ محدودية الآيات التشريعية المباشرة في القرآن

الكريم تبرز المساحة الكبيرة التي تركها القرآن للعقل الإنساني من أجل التشريع لحياته على أساس المصلحة العامة.

ولذلك لا بد من إعادة النظر في التصور الذي يرى في السنّة أحكاماً إلهية مطلقة لا يمكن تغييرها أو تجاوزها. فقد كانت السنّة في جانب كبير منها تدابير سياسية أو تنظيمية مارسها الرسول والأئمة كما هو الموقف من كثير من القضايا الخاصة بالإنجاب والمرأة والفنون والردة والخمس والزكاة.

لم تكن مهمة الرسول ﷺ مجرد تبليغ الرسالة، وبيان الأحكام الإلهية بل إنه فوق ذلك كان قائداً سياسياً ورب أسرة وفرداً من المجتمع. وهو في ذلك كله كان يتصرف كإنسان على درجة عالية من العقلانية والقيمية، ما يعني أنه لم يكن رجلاً آلياً يتلقى أوامر فوقية في جميع حركته.. صحيح أن ما يقوله الرسول ويفعله ويقرّره هو سنّة، لكن ذلك كله كان مشروطاً إلى حد كبير بشروطه الاجتماعية والسياسية، فتشجيع الرسول ﷺ على الرماية وركوب الخيل كان متوافقاً مع معطيات عصره، لكن ذلك يصبح أمراً غير واقعي في عصر التكنولوجيات المدنية والعسكرية المتطورة، وتحريمه للنحت كان نابعاً من خصوصية مجتمعه الوثني، لكن النحت أصبح اليوم فناً كبقية الفنون يحمل معاني جمالية وحضارية، وابتعد كثيراً عن معنى العبادة خاصة في المجال الإسلامي. وتحريم السحر كان نتيجة استخدامه لإيذاء الآخرين، أما اليوم فقد تحول في أحيان كثيرة إلى فن استعراضي، مما يعني أنه إذا تجرد عن استخداماته المؤذية والمنحرفة، فقدت الحرمة معناها، واعتماد الرؤية في تحديد بداية

الشهر القمري كان ناتجاً عن التخلف العلمي في عصر الرسول، أما اليوم فالتقدم العلمي، ودقة الحسابات الفلكية لسنين طويلة في المستقبل، أصبحت كلها كفيلة بتحديد بداية الشهر، فالرؤية كانت الوسيلة الوحيدة المتاحة في ذلك العصر، أم اليوم فهناك الوسائل العلمية الأكثر دقة، وهكذا بالنسبة لتشجيعه ﷺ للإنجاب الذي كان بسبب الفراغ الديمغرافي والرغبة في توسيع دائرة المسلمين. . .

ولذلك فإن النزعة اللاتاريخية في فهم النصوص هي التي جعلت الفقه يخضع لنزعة التعبد على أساس أنه لا بد من التوقف عند النص دون سؤال عن أية علل أو أسباب، ودون تمييز في ذلك بين المسائل العبادية المحضة وغيرها. ولا شك أن العبادات أقرب إلى التوقيف في أحكامها على أساس أنها تنشئ علاقة مباشرة بين الإنسان وربه. غير أن تعميم التوقيف والتعبد ليشمل مستويات مختلفة في السياسة والاجتماع هو ما يحتاج إلى إعادة نظر.

ولأجل ذلك فإنه لا بد من الإقرار بالاختلاف المنهجي في الاستنباط بين المسائل العبادية التعبدية والمسائل الحياتية الأخرى. ولعلّ الخلط المنهجي بين هذين المستويين هو ما دفع السيد محمد باقر الصدر إلى التصريح بأنه، وإن كان يؤمن بالعقل كمصدر للتشريع إلا أنه لم يجد مسألة واحدة لا نص فيها[1]. وهو بذلك يعلن تعبده بشكل مطلق بالنص دون تمييز بين مجال

(1) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف، بيروت، ص11.

العبادات ومجال الاجتماعيات والسياسيات، ودون تمييز في النصوص بين ما كان تشخيصاً تاريخياً، وما كان معيارياً مطلقاً.

فقه مجتمعي:

يتمحور الفقه التقليدي حول تكليف الفرد ويغفل بشكل كبير كل ما يتعلق بتكليف المجموعة أو الدولة، وبعبارة أخرى يختفي ما يمكن أن نسميه بالفقه السياسي من الطروحات الفقهية الكلاسيكية، كما تغيب أبواب فقهية كثيرة تهتم بسلوك الدولة تجاه مواطنيها وسلوك المؤسسات الاقتصادية والثقافية والتنظيمات السياسية، والسلوكيات البيئية وما إلى ذلك.

فليس لدينا موقف فقهي مثلاً من الشركات والمصانع التي تلوث البيئة بنفاياتها وتساهم في ظهور حياة غير صحية للناس. أو من تلك الشركات التي تدمر المساحات الخضراء والغابات من أجل مصالحها.. بل إن الكثير من الأوامر اعتبرت أوامر إرشادية وليست أوامر إنشائية. والمشكلة هي أن أغلب الفقهاء لا زالوا يرابطون بين ثنايا كتب الفقه القديمة التي كانت انعكاساً لواقع أصبح من الماضي، دون محاولة التحرر من أسارها.

ولعلّ ذلك يدعو بشكل ملحّ إلى إعادة النظر في المنهج الاستنباطي، وفتح المجال من أجل صياغة علم أصول جديد يكون قادراً على استيعاب التحولات العميقة في طرائق التفكير وموضوعات الأحكام. فقد صيغ علم الأصول مثلاً على أساس محدودية آيات الأحكام عندما حددت بخمسمائة آية، مما فتح الباب واسعاً أمام هيمنة ذهنية الاحتياط على أساس الإحراز اليقيني

لاجتناب الحرام. والحقيقة أن هذه الرؤية تعكس تصوراً معيناً لا يرى إلا تلك الآيات المتعلقة بشكل مباشر بالجانب التشريعي، بينما تهمل الكثير من الآيات غير المباشرة كما هي الآية الكريمة: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ تماما كما يتم إهمال مقاصد الشريعة وروحها وقيمها على نطاق واسع.

إن الاحتياط من الممكن أن يكون حلاً للفقيه وهو يعالج قضايا فردية، رغم أنه قد يعقد حتى حياة الأفراد حيث كل شيء حرام حتى يثبت العكس. وذلك بعكس نصوص القرآن وروحه. لكن الاحتياط يتحول إلى مشكلة حقيقية، عندما يكون المخاطب هو المجموعة أو الدولة، فهذان الكيانان يحتاجان إلى مخارج وحلول فقهية تتأسس عليها عمليات التقنين للحياة العامة في مجالاتها المختلفة.. وعندما نجد في القواعد الفقهية مثل قاعدة السلطنة، أو قاعدة لا ضرر ولا ضرار، فإن الفقيه التقليدي يتعامل من خلال هذه القواعد، ويضع في حسابه مشكلة فرد لا مشكلة مجموعة أو دولة وهو لذلك لا يتمكن في أغلب الحالات من إيجاد التبريرات اللازمة لإفتائه بعكس هذه القواعد، ولعل ذلك ناتج من عدم إدراك أن الخلل هو خلل منهجي في الأساس، وأنه لا بد من تغيير المنهج حتى يتمكن الفقيه من التعامل مع تحديات الواقع دون الوقوع في أكثر في تناقض بين المنطلقات والقواعد التي يتبناها، والفتاوى التي يصدرها.

تحولات الواقع:

هناك علاقة مفصلية بين الأحكام وموضوعاتها، بحيث إن الأحكام التي جاء بها الإسلام كانت تعالج موضوعات بعينها،

وهذا يعني أن هذه الأحكام كانت مرتبطة بتلك الموضوعات، وأن أي تغيير في هذه الأخيرة يستتبعه قهراً تغيير في أحكامها، ولا شك أن الواقع المعاصر خلق تغيراً كبيراً في مجموعة واسعة من الموضوعات التي أصبحت تحتاج إلى أحكام جديدة تتلاءم معها.

وأية محاولة لتجاهل هذا التغير على مستوى الواقع ينتج نظرة لاتاريخية تخفي في جوهرها رؤية ستاتيكية تُجمّد الواقع ولا تعترف بتحولاته. ولا بدّ من الإشارة في هذا المستوى إلى أن الرسول ﷺ والأئمة لم يقتصروا على بيان الحكم الشرعي، بل إنهم كانوا يشخصون الموضوعات انطلاقاً من الأدوار السياسية والاجتماعية التي كانوا يلعبونها. ولو أخذنا مسألة التكليف لدى المرأة مثلاً، فإننا نجد نوعين من النصوص في شأنها، فبعضها كان بصدد تشخيص الموضوع عندما اعتبرت أن سن التكليف هو تسع سنوات، بينما كان بعضها الآخر بصدد إعطاء معيار عام لسن التكليف يمكن أن نعرف بواسطته السن المحددة للتكليف في اختلاف الزمان والمكان، وهذا المعيار هو بلوغ الأنثى. ولذلك فإنه لا تعارض بين هذه النصوص كما يتصور الفقهاء التقليديون، ولكنها نصوص تختلف في نظرتها للمسألة، فالتي تحدد سن التكليف بتسع سنوات كانت ناظرة إلى واقع الجزيرة العربية حيث المرأة تبلغ فعلياً في سن التاسعة. بينما تحدد النصوص التي تتحدث عن البلوغ كشرط للتكليف المدار والمعيار لمعرفة ثبوت التكليف في حق الأنثى في مطلق الزمان والمكان.

ولأجل ذلك فإن ما يجب أن يكون مركز اهتمام الفقيه هو تحديد سن البلوغ عند الأنثى استناداً إلى المعطيات العلمية

والطبية الحديثة بحيث يكون تحديد الموضوع وتشخيصه جزءاً من عمل الفقيه، ذلك أن عمل الفقيه ليس منفصلاً عن الموضوعات بأي شكل من الأشكال.

وفي السياق نفسه لو أخذنا مسألة التقصير في الصلاة والإفطار في السفر فإننا نواجه نوعين من الروايات، يحدد النوع الأول المسألة بالزمن وهو مسيرة يوم، بينما يحدد النوع الثاني المسألة بالمسافة. واستنطاق هذه الروايات والتأمل فيها يبيّن بوضوح أن الإمام حدد الموضوع وحدد الحكم في ذلك العصر على أساس معطياته فقال إن الصائم عليه أن يفطر والمصلي عليه أن يقصر إذا كان السفر يستغرق ثمانية فراسخ. لكنه في المقابل أطلق الإمام معياراً عاماً، ومداراً يستطع الفقيه أو المكلف أن يحدد على أساسه المسافة بحسب معطيات الواقع الذي يعيشه، وهذا المعيار أو المدار هو الزمن وهو هنا مسيرة يوم.

وإذا كانت مسيرة يوم في عصر النص هي ثمانية فراسخ بما يغلب استعماله من وسائل تنقل في ذلك العصر، فإن الفقيه أو المكلف مدعو اليوم إلى تحديد المسافة بما يغلب استعماله من وسائل تنقل في هذا العصر من خلال ما يحدده الخبراء في هذا المجال.

لقد كان الرسول ﷺ والأئمة واضحين في معالجاتهم للواقع، وقراءاتهم للمستقبل. وكان من المفترض أن يكون الفقيه أكثر مرونة في تعامله مع النصوص وأكثر انفتاحاً في فهمه لواقعه. ولعل هذا الجمود الفقهي الذي لم يقتصر على مسائل محدودة، كان سبباً مباشراً في ابتعاد الكثير من المسلمين عن دينهم، بما أن

هؤلاء ينظرون إلى الدين ويقيمونه من خلال المتحدثين باسمه، ذلك أن الصيغ التي يقدمها تعقّد حياة الإنسان ولا تحلّ مشاكله.

ولا شك أن هناك موضوعات ثابتة لا تقبل التغيير كما هي طبيعة الإنسان التي تنبني على أساسها مجموعة من الأحكام سواء في جانبها القيمي والأخلاقي كما هي الحاجة إلى عبادة الله الواحد، وكما هي ضرورة الالتزام بالفضائل واجتناب الرذائل، أو في الجانب المادي حيث المحرّمات المتعلقة بالأكل والشرب والتي لاحظت طبيعة الجسم الإنساني وما يمكن أن يضرّه فحرمته كلحم الخنزير والميتة والدم والخمر.. وما هو بعيد عن إلحاق الضرر فأباحته.

فهناك إذن موضوعات ثابتة في طبيعتها من حيث نفعها أو ضررها، وهي لذلك لا بدّ أن تكون ذات أحكام ثابتة هي تلك التي وردت بشأنها نصوص. بينما هناك موضوعات أخرى متغيرة تستدعي تغير أحكامها. ولأجل ذلك لا بد من عمليات فرز واسعة للموضوعات من أجل التمييز بين الثابت منها والمتغير، على أساس معطيات العلوم الحديثة، حتى يمكن على أساس ذلك اكتشاف الأحكام المناسبة لهذه الموضوعات المتغيرة. وإذا كان هذا الأمر ينطبق على بعض نصوص القرآن في الجانب التشريعي، فإنه بالأولى أن يشمل نصوص السنّة في هذا المستوى، ثم لا اعتبار بعد ذلك لقصة الإجماع المدعى بين الصحابة أو العلماء أو الأمة، إذ لا شك أن هذا الإجماع كان مجرد ادّعاء نظري لا حقيقة له على مستوى الواقع في أي عصر من العصور.

الفصل الخامس

إنسانوية الإسلام

ربما كان الاهتمام بمقولة (الإنسان) غير واضح بالشكل الكافي في النصوص الإسلامية الأولية بسبب طغيان مقولة (الله) التي تحضر بشكل مكثف في نصوص القرآن والسنّة، غير أن التعمق في هذه المسألة يوصلنا إلى واقع أن (الله) في النص القرآني استخدم بما هو مجمع للقيم الرفيعة التي يُطلب من الإنسان الارتباط بها بحيث يكون الهدف هو إنقاذ الإنسان من المهاوي التي يمكن أن يقع فيها نتيجة ابتعاده عن هذه القيم، وسقوطه في حالة البدائية والتوحش البعيدة عن معنى الإنسانية، ولا تمثل بأي معنى من المعاني حاجة إلهية.

ولعلّ عدم إدراك هذه الحقيقة سمح بتشويه الأديان التوحيدية واختراع أديان وضعية من أجل تدمير شخصية الإنسان وتحويله إلى ضحية لمجموعة قليلة لا يهمها إلا تحقيق رغباتها ومصالحها بأية وسيلة. بل إن الإنسان تحول إلى مجرد قربان للآلهة المزعومة، أو إلى كائن عاجز تتحكم في مصيره قدرة غيبية ولا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً. ولهذا السبب اعتبرت النزعة الإنسانوية التي ظهرت في فرنسا مذهباً تقدمياً وعصرياً. فقد عانى

الأوروبيون طويلاً من سلطة كهنوتية تلغي في الإنسان وعيه وإرادته وفاعليته لتجعل منه الكائن الذي يجب عليه أن يتحمل تبعات الخطيئة التي ارتكبها أبوه (آدم) بما أن الله في نظر الكنيسة جعل من الملوك في ظلمهم وجرائمهم وتوحشهم نقمة له من هذا الإنسان.

وقد أمكن للاتجاه الإنسانوي في الغرب أن يزيح الجبرية اللاهوتية التي طالما دمرت الإنسان وشلت قدراته. فقد وجدت دعوات ديديه أريسام وتوماس مور منذ نهاية القرن الخامس عشر صداها من خلال التنظير لوجود النظام السياسي الصالح الذي يحقق للمجتمع الأمن والعدل والمساواة والذي سيتكفل فلاسفة الأنوار بتعميقه.

وكما نجح الفكر السياسي الغربي في تحرير الإنسان من الجبرية اللاهوتية التي كانت تمثل الأساس الأيديولوجي للاستبداد والطغيان في القرون الوسطى، نجح العلم الغربي أيضاً في الحد من قهر الطبيعة إلى حد كبير. غير أن هذا الفكر لن يتمكن من تحقيق الانتصارات نفسها على جبريات وحتميات أخرى كما هي الحتمية التاريخية والنزعة الجمعاوية وسجون النفس والأهواء[1].

قهر الطبيعة:

تنظر نزعة الجبرية الطبيعية إلى الإنسان بوصفة تابعاً لقوانين الطبيعة بما هو جزء منها حتى وإن كان أكثرها تكاملاً. فهو صنيعة

---

(1) علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ت عباس الترجمان، دار الصحف، ط1/ 1411هـ، ص114-123.

الطبيعة، وليس له أن يريد أو يفعل أو ينتج إلا بالقدر الذي تسمح به هذه الطبيعة لأن إمكاناته محدودة بالحدود التي وضعتها. ومن الواضح أن هذه النزعة تنظر إلى الإنسان بما هو مركب مادي وبيولوجي ولا تهتم كثيراً بالجوانب الروحية في تركيبته. ولأجل ذلك نجد كلو برنار يقول: «إذا لم يتسن لي أن أرى الروح أو الله تحت مباضع الجراحة فهذا يعني أنهما غير موجودين». ولا شك أن استبعاد الروح من تركيبة الإنسان يعني جعله خاضعاً للضرورة البيولوجية والفيزيولوجية بالشكل الذي يتحول أمامها إلى كائن مسلوب الإرادة والاختيار.

ورغم أن هذه النزعة كانت محدودة في انتشارها، إلا أن أصحابها، علماء القرن التاسع عشر، أحلّوا المادة والطبيعة محل الله الذي كان يقول عنه قساوسة القرون الوسطى إنه يحكم ويحرك كل شيء حسب أرادته، وإن الإنسان ما هو إلا أداة في يد قدرته المطلقة وليس له من أمره شيئاً. وكما كانت الجبرية اللاهوتية في القرون الوسطى جبرية مطلقة وتعسفية، فكذلك جبرية الطبيعية في القرن التاسع عشر.

غير أنه في المقابل، لا بد من الإقرار أن ما حققه الغرب من إنجازات علمية وتكنولوجية مبهرة، لم يلغ نهائياً قهر الطبيعة في أكثر من مجال حيث لا يزال الإنسان حائراً أمام الكثير من الظواهر الطبيعية العامة أو المشاكل التي تهم الطبيعة الإنسانية في جوانبها البيولوجية والطبية. ولعلّ الجهل الذي لم يتوصل الإنسان إلى سحقه نهائياً لا زال علة العلل. فالإنسان كلما جهل شيئاً من قوانين الطبيعة، كان ذلك سبباً في خضوعه لهذه الطبيعة. إن

العلم هو مفتاح التحكم في الطبيعة فحاجة الإنسان إلى الماء مثلاً من الأشياء الجبرية، ولذلك اضطر الإنسان القديم إلى الترحال بين الصحاري بحثاً عن منابع المياه، ولكنه اليوم عندما تمكن من اكتشاف الطرق العلمية في استخراج المياه من باطن الأرض، قضى على مشاكل الشرب والاستعمال المنزلي والري. . الجاذبية (على رأي نيوتن) شكل آخر من أشكال جبر الطبيعة، لكن الإنسان عندما اكتشف قوانين الجاذبية استطاع أن يخترق حجبها ويغزو الفضاء. . غير أن الإنسان نفسه عندما عجز إلى الآن عن اكتشاف دواء الإيدز مثلاً، بقي مستعبداً لهذا المرض، وعندما فشل حتى الآن في معرفة القوانين التي تحكم حركة البراكين والزلازل، فإن ضحايا هذه الظواهر تبقى بالآلاف.

ولذلك فإن العلم والتكنولوجيا هي الأدوات الفعالة في تسخير الطبيعة وسيطرة الإنسان عليها، فبواسطة العلم يكتشف الإنسان القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية، وبواسطة التقنية يمكنه السيطرة الفعلية على هذه الظواهر.

حتميات التاريخ:

يقرر المذهب التاريخي أن الإنسان إنما هو بضاعة صنعت بيد التاريخ ذلك أن التاريخ هو ما يهيمن على حياة الإنسان، وهو ما يفرض قوانينه الحتمية عليه. فنحن مثلاً نولد ونعيش في هذه المرحلة التاريخية مما يعني تأثرنا بعلوم وأفكار وأيديولوجيات وأعراف وحضارة هذا العصر ولو كنا ولدنا قبل ألف سنة لكانت أفكارنا وعاداتنا ولغتنا أشياء أخرى مختلفة تماماً عما نحمله اليوم.

ونجد هذا الشكل من الجبر عند هيغل ثم الفلاسفة الماديين في القرن التاسع عشر لا سيما كارل ماركس، فالتاريخ عنده ما هو إلا تكامل حركة الإنسان الممتدة في الماضي والمتواصلة في الحاضر. وهي حركة إرادية تقوم على أساس مجموعة من القوانين القهرية.

والإنسان على أساس هذا التصور كمثل حجر واقع في طريق مياه النهر المتدفقة فهي حتى وإن تحركت، فبفعل قوة الدفع في المياه. وحتى الأسماء الكبيرة التي ظهرت في التاريخ من قادة الفكر والسياسة والتي تبدو مؤثرة في وجهته أو مغيرة لمسيرته، يتم تعيينها في الحقيقة على أساس القوانين المادية الحتمية الكامنة داخل المجتمع. والاجتماع الإنساني وفق المادية التاريخية بدأ بالحالة المشاعية حيث لا علاقات معقدة، ولا طبقات اجتماعية، ولا ملكية لوسائل الإنتاج. وإنما الطبيعة السخية هي التي كانت كفيلة بتلبية حاجات الإنسان. وكان الصيد هو عمل الإنسان الوحيد، وهو ما كان يحقق له جزءاً من حاجاته، أما بقية الحاجات فتوفرها الطبيعة تلقائياً.

غير أن حياة الإنسان سوف تتعقد مع مرور الزمن ليحتاج إلى الزراعة التي أصبحت ضرورية في تلبية الحاجات الغذائية للإنسان. وهنا تظهر ملكية الأرض ووسائل الإنتاج، وتظهر تبعاً لذلك الطبقية الاجتماعية، فملكية الأرض ووسائل الإنتاج تحتاج إلى القوة، والقوي الذي استطاع الحيازة والتملك ستمكنه هذه القوة من استخدام غيره لتظهر حينئذ العبودية كشكل من أشكال الإنتاج. وهو الشكل الذي سيتطور فيما بعد إلى النظام الإقطاعي.

وعلى هامش النمط الاقتصادي الإقطاعي سوف تظهر طبقة ابتدعت طرق عيش جديدة تركزت حول السوق والتجارة وحركة الأموال. وهؤلاء التجار هم الذين سيرفعون مستوى الاستهلاك وينوّعونه، ليتحول ذلك الإقطاعي مالك الأرض الذي كان يكتفي بما ينتجه هو، إلى مستهلك لإنتاج آخر يحضره ذلك التاجر من الأماكن البعيدة. ومع مرور الزمن يزداد التجار ثراء، ويتقلص ثراء الإقطاعيين. وهنا تظهر البورجوازية على أنقاض الإقطاع، وعندما ستظهر الآلة سيزداد نفوذ هذه الطبقة التي ستحسن استثمار أموالها المتراكمة من التجارة، وتستخدم الآخرين كعمال.

والآلة التي لا تزيد عن كونها ثمرة الزواج غير الشرعي بين العلم والمال كما يقول علي شريعتي[1]، هي التي ستمكن الطبقة البورجوازية من الهيمنة الشاملة على جميع المجالات، لكن البورجوازيين أنفسهم سينشأ بينهم صراع وتنافس لتتم تصفية البورجوازيين الصغار وتنشأ الشركات الكبرى أو الشركات المندمجة، وبهذا الشكل تتمركز الثروة في يد مجموعة قليلة وتنشأ من ثم الرأسمالية الصناعية التي ستصل مع الاستعمار الاقتصادي إلى أعلى مراحل الإمبريالية كما يقول لينين. هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى يتم على أساس الديالكتيك، فهو الكفيل بإحداث الحركة والتحول من خلال قوانينه الخاصة، ولا شك أن المادية التاريخية ليست إلا نموذجاً لجبر التاريخ في الفكر الغربي، وإلا فهناك أمثلة أخرى كثيرة.

وإذا كان لا بد من التسليم بأن للتاريخ جبره، فإن هذا الجبر

---

(1) علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ص124.

التاريخي لا يمارس إلا على الجهلة والمغفلين، أما الإنسانية العالمة والواعية فإنها، على النقيض من ذلك، هي التي توجه مسار التاريخ وتصنعه. إن الإنسان عندما يكتشف القوانين التي تحرك التاريخ من خلال علم التاريخ وفلسفته، ويتمكن من معرفة العوامل التاريخية التي تؤثر في صياغة فكر الإنسان ومشاعره وقيمه، يمكنه بذلك كله أن يحطم سجن التاريخ ويصنع بنفسه هذا التاريخ. فمسيرة التاريخ ليست إذن خطية مرسومة بشكل مسبق دون استشارة الإنسان، بل إن الإنسان هو من يرسم خط التاريخ سمواً أو انحطاطاً.

ولأجل ذلك نرى كيف أن مجموعة من القبائل البدوية، عندما تفهم كيف يمكن صناعة التاريخ، تنتقل بسرعة مدهشة من حالة التوحش إلى حالة من التحضر تتجاوز معها كل الحضارات القائمة، كما حدث مع العرب الذين تحولوا بقوة الإسلام الذي أعطاهم آليات فهم حركة التاريخ، من مجموعة قبائل متناحرة إلى أمة قائدة. أو كما حدث لأوروبا نفسها عندما آمن الإنسان بقدراته واكتشف جوانب هامة من قوانين حركة التاريخ، ونهوض الأمم، فتحول من حالة تخلف شامل إلى حالة من التقدم الكبير علمياً وإدارياً وتكنولوجياً.

إكراهات المجتمع:

الجبر الآخر هو الجبر الاجتماعي الذي يؤكد عليه دوركايم. فكل فرد ينشأ بالشكل الذي يقتضيه مجتمعه أي أنه يصاغ اجتماعياً بما أنه يعجز عن الخروج عن معتقدات مجتمعه أو

عاداته ونمط عيشه وسلوكه وقيمه وهذا ما يميز العربي عن الأمريكي، والهندي عن الأوروبي، والإيراني عن الصيني. إن المجتمع بحسب هذا التصور هو مركب حقيقي لا يمكن التفكيك بين أجزائه، وهذه الأجزاء لم تكن تملك أية خواص ذاتية قبل التركيب.

ولذلك فإن أفراد المجتمع لا يملكون أية هوية إنسانية قبل وجودهم الاجتماعي، بل إن الإنسان لا يكون إنساناً إلا في ظل الروح الجماعية، لأن الأفكار والعواطف والقيم لا تظهر إلا في المجتمع. إن المجتمع وفق هذا التصور هو الذي يملأ خواء الفرد ويمنحه شخصيته. وأي عمل يصدر عن الفرد، فالمجتمع هو علته الحقيقية، ولأجل ذلك يبرئ هذا المنحى المجرمين من جرائمهم لأن العلة العميقة لهذه الجرائم هو المجتمع الذي طبع شخصية الفرد، وسوّد صفحته، وإذا كان لا بدّ من الحساب فليحاسب المجتمع.

ولا أحد يمكنه أن ينكر الأثر الذي يتركه المجتمع على شخصية الفرد، غير أن الإنسان يمكنه التخفيف إلى حد كبير من هذا التأثير لا سيما في جوانبه السلبية، وهنا لا بد من التأكيد أن المجتمع لا يمكن أن يكون مركباً حقيقياً بالشكل الذي ينتهي الفرد أن يكون إنساناً إذا انفصل عنه. إذ من الممكن لأي إنسان أن يخرج على مجتمعه في أفكاره وعقائده وقيمه وأعرافه التي لا يمكنه الإيمان بها أو الخضوع لها كما هي حالة بعض الأنبياء والعباقرة الذي خرجوا على مجتمعاتهم واستطاعوا أن يغيروا فيها بعمق.

ولا شك أن الإنسان اجتماعي بطبعه كما تشير إلى ذلك الدراسات الأنتربولوجية، غير أن اجتماعية الإنسان لا يمكنها دائماً أن تجعل منه عبداً خانعاً، أو ببغاء مقلداً، بل إن الإنسان بوعيه وعلمه وإرادته يمكنه الخروج من حالة الغوغائية التي تملي عليه متابعة الناعقين هنا أو هناك في كل ما يقولونه أو يفعلونه، إلى حالة من السيادة التي تمكن الإنسان من امتلاك عقله وإرادته، وتجعله قادراً على مواجهة فساد المجتمع وانحرافه بالأشكال الممكنة. ولذلك نجد أن القرآن نفسه يرفض بشدة حالة الغوغائية تحت أية مبررات. ويطالب حتى المستضعفين الذين لا يملكون أية فرصة للتغيير أمام قوة المستكبرين أن يتركوا مجتمعاتهم الفاسدة ويهاجروا في أرض الله الواسعة.

إن القرآن يرفض العقلية الآبائية التي تفرز جبر المجتمع فيما يمليه على أفراده، ويطلب من الإنسان أن يملك وعيه الذي يمكنه من أن يدرس دين مجتمعه، وأن يشرح أفكاره وقيمه ليعرف مدى معقولية وإيجابية ذلك كله. فبالوعي يمكن للإنسان أن يتخلى عن دين مجتمعه أو أعرافه وأخلاقياته متى عرف سلبية ذلك وأثره السيئ في حركة الإنسان نحو الأفضل. إن الإنسان إذا ملك وعيه وإراداته كان قادراً على تحطيم أي سجن وكسر أية جبرية.

والحقيقة أن المجتمع الغربي تمكن من تحطيم جبر المجتمع إلى حد كبير، بما أعطته الليبرالية من أدوات جعلت من الفرد أصلاً وغاية لكل قانون أو قيمة، غير أن هذه الليبرالية هي التي سوف تفرض على الإنسان الغربي أسوأ القيود فيما هي قيود النفس والهوى.

عبودية الأهواء:

تمكن إنسان الكشوفات العلمية المبهرة، والتكنولوجيات الرقمية المدهشة من السيطرة إلى حد كبير على غضب الطبيعة ولؤمها، وسجون المجتمع والتاريخ وجبرها، غير أنه يبدو اليوم أعجز ما يكون أمام سجون نفسه وأهوائه[1]، وتلك هي محنة الإنسان المعاصر الذي شبع سحقاً لكرامته، وفقراً وتقتيلاً وتشريداً. فهذا الإنسان الذي قهر الطبيعة بعلوم البيولوجيا والطب والفلك والفيزياء والكيمياء، وقهر التاريخ بعلم التاريخ وفلسفته، وقهر المجتمع بعلم الاجتماع والأنتربولوجيا ونظريات التحرر.. هذا الإنسان يقف اليوم شاهداً على نفسه بالتفاهة والعبثية كما عبّرت عن ذلك مدارس الوجودية وتيارات ما بعد الحداثة.

إن الإنسان الذي عرف ببركة العلوم أكثر من أي وقت مضى كيف يسخر الطبيعة ويوجه التاريخ ويصنع المجتمع، لا يعرف اليوم كيف يتعامل مع نفسه لأن العبوديات الأخرى التي وقع فيها الإنسان كانت لها قيود خارجية وظاهرة يمكن كسرها والتحرر منها بشكل أيسر، غير أن قيود النفس وأهوائها هي قيود خفية داخل الإنسان وهي ملازمة له لا تفارقه، كما لو أن القيد والمقيد شيء واحد.

وإذا استطاع الإنسان اليوم أن يكسر قيود المجتمع ويتخلص من جبر الطبيعة وحتميات التاريخ بوعيه وعلمه، فإن هذا الوعي والعلم ليسا كافيين لكسر قيود النفس والتحرّر منها، بل لا بد

---

(1) علي شريعتي، الإسلام والإنسان، ص122.

للإنسان من الإرادة القوية في هذا المستوى. ومشكلة الإنسان المعاصر اليوم هي أنه إنسان بلا إرادة أمام أهوائه ورغباته، إذ لا شيء يمنعه أن يفعل أي شيء تدعوه إليه نفسه ويمليه عليه هواه ما دام يملك القوة والقدرة الكامنة لفعل ذلك. وهذا هو السبب في انتشار عقلية الصراع والحروب والعنف. إذ لا شك أن إملاءات المصالح الضيقة، والرغبة في السيطرة على الآخر واستغلاله هي التي تقع سبباً وراء اشتعال الحروب وانتشار ثقافة العنف. إننا أمام إنسان بلا أخلاق، وبديهي أن إنساناً بلا أخلاق هو إنسان عنيف وفاسد ومستبد، لأن الأخلاق هي وحدها التي تعطي الإنسان الإرادة التي يتمكن بها من التحكم في أهوائه ورغباته وإنصاف الآخرين.

إن الأخلاق المؤسسة على الدين التوحيدي تبقى وحدها الوسيلة المثلى لإنقاذ الإنسان من عبودية النفس والهوى[1]. فكما أن العقل يحتاج إلى العلم من أجل الوصول إلى نتائج صحيحة في تحليله فهمه، فإن النفس تحتاج إلى التربية والتهذيب من أجل أن يرتفع الإنسان إلى إنسانيته، فالأخلاق المؤسسة على الإيمان هي التي تدفع الإنسان إلى التضحية بمصالحه الخاصة من أجل المصلحة العامة، وبوجوده الذاتي من أجل وجود الكل، ولأجل ذلك سمى الرسول محمد ﷺ مغالبة الأهواء وجهاد النفس بالجهاد الأكبر. فهو أكبر من أي جهاد آخر لأن الإنسان إذا سقط

(1) قارن مع علي شريعتي الذي يرى أن الإيمان والحب هما وسيلة الإنسان للتخلص من قيود النفس والأهواء، أنظر: الإنسان والإسلام، م س، ص135.

في امتحان جهاد النفس، فلن ينفعه بعد ذلك النجاح في أي جهاد آخر. قد يصبح الإنسان عالماً أو مفكراً أو مخترعاً أو مبدعاً، قد يصنع حضارة ويتغلب على بقية الشعوب، قد يغزو الفضاء ويسخّر الطبيعة، لكنه عندما يخسر معركته مع نفسه، فإنه يتحول إلى وحش بدون مشاعر ولا قيم، يستغل ويستعبد ويدمر ويقتل من أجل إشباع نزواته وتحقيق مصالحه، وهذا ما ارتدّ إليه أمر المسلمين إبان ما سمي بالفتوحات زمن الدولة الأموية عندما مورست ضد الشعوب الأخرى أشكال من الفظاعة واللاإنسانية تحت عناوين مضللة كالفتح ومحاربة الكفر. وهذا ما وقع فيه أيضاً الغرب اليوم الذي رغم إنجازاته العلمية والتكنولوجية والحضارية المبهرة، إلا أنه يبرهن للعالم كل يوم على مدى توحشه ولاإنسانيته.

إن الأخلاق المؤسسة على الإيمان الصحيح هي التي تمنع من انحدار الإنسان إلى هذه الأشكال من الانحطاط، لأن الدين التوحيدي، وليس الدين السلطوي، هو ما يمنح الإنسان محبة الآخرين، والتضحية من أجلهم، وخدمة مصالحهم. وقد استطاع الإسلام أن يفعل ذلك من خلال توسيعه لمفهوم المصلحة، فبيَّن أن مصلحة الإنسان لا تنحصر في المصلحة المادية الدنيوية، بل هناك أيضاً المصلحة المعنوية حيث تقدير الآخرين واحترامهم، وحيث اللذة المعنوية التي يحصل عليها الفرد نتيجة أعماله الإنسانية، وفوق ذلك كله هناك المصلحة الأخروية التي تتصاغر أمامها أيّة مصلحة أخرى عندما جعل الله سبحانه الجنة ونعيمها جزاء لكل الخيرين والصالحين.

الإنسان السيد:

اختار الله الإنسان لخلافته في الأرض وهذا بذاته أعظم تقدير يمكن أن يناله الإنسان، وحتى الإنسانوية الغربية لم تمنح الإنسان هذه المنزلة. فالإنسان في الإسلام يقوم بدور الله على الأرض، فهو ممثله وخليفته. وعندما يحتج الملائكة على هذا الاستخلاف يجيبهم الله بأنكم نظرتم فقط إلى الجزء الفارغ من الكأس، بما أن الملائكة كانوا يركزون على جانب من سلوك الإنسان، ومرحلة من تاريخه فحسب، ولم ينظروا إلى الجوانب الإيجابية في سلوكه أو المراحل المنيرة في تاريخه عندما يتمكن من قهر الظلم وإقرار العدل والسلام.

إن الإنسان كائن ذو بُعدين، وهو أمر ناتج عن خلقه من طين ووحل رمز الحقارة والتدني، ومن روح الله الأسمى والأشرف، وهذه ميزة الإنسان لأن بقية المخلوقات ذات بعد واحد، فالإنسان ليس مادة محضة لا روح فيها كما يتوهم الماديون، كما أنه ليس كياناً روحياً خالصاً كما ترى النزعات المثالية التي تريد أن تغض الطرف عن الجانب المادي في الإنسان بتأويلات شتى كما نجد ذلك عند أفلاطون وباركلي وأهل التصوف.

بل إن الإنسان كما يقدمه القرآن ينزع إلى التسامي من خلال بعده الروحي فيما يشده البعد المادي إلى الأرض، وهو يتحرك بين هذا وذاك بقدر ما تتيحه له إرادته، فهو ساحة صراع بين طين يتدنى وروح تتسامى، ورغم أن الملائكة والجن مخلوقة من مادة أرقى إلا أن الإنسان يبقى هو الأفضل، لأن معيار الأفضلية هو

العلم والمعرفة لا الجنس والعرق، وهذا مبدأ أساسي في الإسلام.

لقد أعطى الله الإنسان شيئاً من ذاته وهو ينفخ فيه من روحه. بل إن الإنسان بهذه النفخة يمكنه الذهاب إلى أبعد مدى إذ «لو تعلقت همة المرء بما وراء العرش لناله»، فهو لعلمه سجدت له الملائكة، وهو فوق ذلك مريد وحر فيما لا تملك الملائكة سوى خيار الطاعة، ولذلك فإن الله وهو يجعل من الإنسان خليفة له، يرفعه فوق كل المخلوقات لأن الاستخلاف مسؤولية عظيمة لم يقبل بتحملها غير الإنسان، وهذه الأهمية التي أعطاها الإسلام للإنسان لم تنزلق به في مطب الفردانية التي تأسست عليها الليبرالية أو حتى الوجودية، كما أنها تبتعد به كثيراً عن الوقوع في مقولة أصالة المجتمع، وهي نزعة تسحق الفرد ولا تعترف له بشخصية مستقلة كما هو شأن الاشتراكية والنازية والفاشية. فكما أن البورجوازية كانت ولا تزال وبالاً على الإنسانية، فكذلك الاشتراكية والفاشية.. سرقت الإنسان من نفسه فجعلته يعيش الاستلاب والغربة.

إن أولوية الإنسان يجب أن يفهم منها ضرورة أن ينخرط الإنسان في مجتمعه دون أن يفقده ذلك ذاتياته ومميزاته، إنه الإنسان الذي لا ينسى نصيبه من الدنيا فيستغرق في حياة التوحد والزهد والتقشف كما يفعل أهل التصوف والعرفان، ويبتغي فيما آتاه الله الدار الآخرة فلا ينغمس بكليته في حياة اللذة والترف والمادية كما يفعل الأرستقراطيون والبورجوازيون.

والتطرف في التعامل مع الحياة هو ما كانت تشجع عليه

الطبقات الحاكمة دائماً، فكما نجد اليوم في الغرب اتجاهاً نحو تشجيع ثقافة الاستهلاك، وإطلاق الاستجابة للرغبات مهما كانت شاذة، نجد فئات حاكمة أخرى تتجه نحو تشجيع التيار المغرق في الرياضيات الروحية كما هي الطرق الصوفية وأشكال الدروشة، موسوسة في آذان أتباعها بأن ذلك هو الطريق الأكثر صواباً للفوز بنعيم الآخرة، لكن الإسلام لا يقبل أيّاً من الاتجاهين، ويرفض حياة الرهبنة بالقدر نفسه الذي يرفض به حياة الترف والمادية، ويعتبر أن الإنسان قدره التوازن الذي يجعله إنساناً يعيش حاجاته المادية والروحية بشكل لا يغلب أي منها على الأخرى.

إن الإنسان بهذا الشكل لن تتحول حياته الروحية أو المادية إلى هدف بذاته، بل إنه بذلك يكون الإنسان الذي يسعى إلى بناء ذاته بشكل يصبح معه قادراً على مواجهة الحياة بشكل إيجابي، وعلى ممارسة النضال من أجل قيم الحق والعدل والمساواة. فالإنسان في النهاية لا بد له أن يكون قادراً على استخدام عقله بشكل واع ليتجرد من كل أشكال العبوديات وليبدع باستمرار أشكال حياة أفضل. إن الله قد استخلف الناس جميعاً، مما يعني أنه لا بد أن يكونوا جميعاً أسياداً في حياتهم.

ولم يستخلف سبحانه فئة بعينها لتكون هي السيدة بينما يأخذ الآخرون أدوار العبيد، لقد أدرك أبو ذر هذا المعنى بشكل مبكر، وطلب من معاوية الذي استولى على أموال المسلمين أن يعطيها لأصحابها وعندما أجابه معاوية بأنها أموال الله، قال أبو ذر: أعطها للناس إذن، فما لله هو للناس. لقد أراد معاوية سرقة

أموال الناس باسم الله -وقد فعل- لكن أبا ذر كان يفهم أن الناس كلهم هم خلفاء الله في أرضه.

ولا شك أن الله يرفض أي شكل من أشكال استعباد الناس. وهو لذلك يقف إلى جانبهم دائماً ويرى أنه ربهم، وأنه المدافع عنهم ضد الفئات المستكبرة والظالمة ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ و﴿إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾. وحتى ثورات الأنبياء كان هدفها دائماً تحرير الناس من ظلم المتسلطين والمترفين، وهذا لا يعني انحياز الإسلام إلى جانب طبقة أو فئة دون أخرى بل يعني انحياز الإسلام إلى جانب الإنسان المستعبد والمظلوم مهما كان موقعه الطبقي أو انتماؤه الفئوي.

وعلى هذا الأساس يضع الإسلامُ الإنسانَ في مكانة تتعالى عن مكانته في أية فلسفة أخرى. ذلك أن كل الفلسفات التي تدعي الاهتمام بالإنسان تصطنع له قيوداً تسلبه إرادته، أو تحوله إلى مجرد وسيلة لخدمة طبقة بعينها. هذه الفلسفات تسحق الإنسان لأنها سلطوية تريد إخضاع الإنسان لآلهة العصر الجديدة والمتعددة: التاريخ والمجتمع والطبيعة والنفس والمال والأيديولوجيا...

بينما تمد النظرة التوحيدية كما يقدمها الإسلام الإنسان بعلاقة أوثق بالطبيعة، لأن الإنسان لا يغترب إلا عندما يلغي الله من الطبيعة كما هو شأن المادية وبعض الوجودية وهذه النظرة تمد الإنسان بعلاقة أوثق بأخيه الإنسان لأن التوحيد يرفض الازدواج في الشخصية ويدين النفاق. وهذه النظرة تمد الإنسان أيضاً، وهذا هو الأساس، بعلاقة أوثق مع نفسه، لأنه يدعو إلى تزكيتها

وتربيتها بالشكل الذي يتمكن الإنسان من السيطرة عليها كلما أراد ذلك.

لكن الإنسان قد ينحرف عن هذه النظرة التوحيدية التي تمثل طبيعة الأشياء عندما تدخل على الخط الأديان المنحرفة أو المحرفة التي يصنعها أصحاب المصالح، فيتحول بذلك إلى كائن مستعبد لفئة صغيرة، أو يتحول إلى بقرة حلوب في بستان أصحاب السلطة الاجتماعية أو الاقتصادية.

بل إن الإنسان قد ينخدع بما يسميه علي شريعتي، أشكال السحر المعاصر الذي يصور الواقع على غير ما هو عليه كما هي وسائل الإعلام، ومناهج التدريس، والفنون المختلفة كالسينما والموسيقى والمسرح، وأساليب الترويج والإعلان.

مسؤولية الإنسان:

يستخدم القرآن مصطلحي البشر والإنسان[1] للإشارة إلى هذا الكائن الغريب الذي يلتقي مع بقية الحيوانات في الجوانب البيولوجية، لكنه يمتاز عليها بعقله واستعداداته الاستثنائية، وقد يبدو المصطلحان مترادفين للوهلة الأولى لكنهما في الحقيقة مختلفان اختلافاً أساسياً، فالأول يعني هذا الكائن الذي يمشي على رجلين منتصب القامة، يأكل ويشرب ويتناسل، يمرض ويصح، يحيا ويموت، وأما الثاني (أي الإنسان) فيعني هذا الكائن الذي يملك عقلاً ووعياً والذي يشعر ويفكر وينتج ويبدع،

(1) علي شريعتي، الإنسان والإسلام، م س، ص103.

ويعلم ويجهل، ويؤمن ويكفر، ويختار ويتمرّد، ويقبل ويرفض. أي هذا الكائن الفنان والمفكر والنبي.

فالبشر إذن كائن له خاصياته البيولوجية والفيزيولوجية والسيكولوجية التي هي موضع اهتمام الطب والبيولوجيا والصيدلة والباتولوجيا وعلم النفس. . أما الإنسان فهو كائن يتميز بالعقل والوعي وهو محل اهتمام العلوم الإنسانية والفلسفة والفن والدين. . البشر كينونة ووجود ثابت بينما الإنسان حركة وصيرورة. وقد كان النص القرآني دقيقاً في استعمالاته فهو عندما يريد أن يبرز الجانب الثابت والمشترك بين الجميع يستعمل مصطلح البشر: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ وعندما يريد أن يبرز الجانب المتحرك والمتفاوت بين الأفراد يستعمل مصطلح الإنسان، فيضعه مرة في جوانبه السلبية ويضعه أخرى في جوانبه الإيجابية، لأنه قد يكفر ويطغى: ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى﴾ و﴿قُتِلَ الإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ ولأنه قد يؤمن ويصلح ﴿بَلِ الإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ و ﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ﴾. إنها طبيعة الإنسان المتأرجحة بين الإصلاح والإفساد، بين الإيمان والكفر، بين الإبداع والتخريب. وهو تأرجح تمليه قدرة الإنسان على السيطرة على نفسه واستخدام عقله وتفجير طاقاته.

ولأجل ذلك فإن وعي الإنسان وإدارته وإنجازه وإبداعه. . كلها أمور متوقفة على استخدام الإنسان لعقله بشكل منتج ومبدع، ومعلقة على قوة إرادته على إنتاج الخير وتعميمه، والإنسان عندما يجمد في ذاته عقله ويلغي إرادته ينحدر إلى مرتبة

ليست دونها مرتبة الحيوانية لأن الفرد ينتهي في هذه الحالة أن يكون إنساناً ويحتفظ فقط بصفة البشرية.

ولأجل ذلك فإن البشرية معطى جاهز، بينما الإنسانية مشروع يتحقق بالقدر الذي يسعى إليه الفرد. وهذا هو الفرق بين الإنسان والكائنات الأخرى، لأن الحيوانات والملائكة والنباتات وكل مظاهر الطبيعة هي معطيات ناجزة، وهي ليست قابلة للتطور بالشكل الذي تكون معه كائنات مبدعة ومنتجة للحضارة.

على هذا الأساس، فإن مقولة الهوية التي يتمرس خلفها دعاة المحافظة على التراث ومحاربة الاستعمار، إذا كان المقصود منها تثبيت الإنسان العربي والمسلم عند نقطة معينة ومنعه من التفكير والإبداع بحرية، تتحول إلى مقولة مسمومة لا تنتج إلا الجمود والتخلف والنزعة الاستهلاكية، وربما كان هذا المعنى لمفهوم الهوية والسائد هذه الأيام والذي يحيل إلى التماهي مع الماضي بما فيه، هو ما يمثل جزءاً من المشكلة التي تثبط الإنسان العربي وتمنعه من الانطلاق.

لقد تحول الماضي بحلوه ومره إلى صنم يعبد في تصور الماضويين الأكثر محافظة. وفي الوقت الذي كان فيه من الضروري أن تستغل حاسة النقد من أجل تجاوز الذهنية التقديسية للأشخاص والأفكار، التي تهيمن على العقل العربي والمسلم، يتورط العرب أكثر فأكثر في هذه النزعة كلما ساءت أحوالهم السياسية والاجتماعية.. وهو الأمر الذي لا ينتج إلا تكريساً لحالة الاستلاب التي يقيل فيها الإنسان عقله، وحالة الاغتراب التي تجعله يخرج من العصر في روحه التحررية وطموحه الإبداعي.

ولعلّ التغيرات الكبيرة التي عمّت الغرب بعد الحرب العالمية الثانية والدمار الذي تعرّض له، دفع الكثير من الفلاسفة هناك وخاصة سارتر إلى التحول من الاهتمام بعالم الميتافيزيقيا إلى الاهتمام بعالم الإنسان. وقد أراد سارتر بإعلانه الحرية ديناً جديداً للإنسان أن يخلص هذا الكائن من مختلف الشرور التي طوقته لتحوله إلى مجرد أداة بيد الفراعنة والقوارين الجدد. ولأجل ذلك كان على سارتر أن يقلب التصور الفلسفي السابق الذي كان يرى أن الماهية أسبق من الوجود، ويعلن أن ذلك يصدق على الأشياء الأخرى لكنه لا يصدق على الإنسان. فالإنسان يوجد أولاً بلا ماهية ولا كيفية، ثم يصنع ماهيته، فهو وحده من يختار بإرادة حرة صفاته ومميزاته، عالماً أو جاهلاً، شجاعاً أو جباناً، موظفاً أو تاجراً، لصاً أو شريفاً.. دون أي تدخّل للظروف الخارجية، كان سارتر يرغب في تحميل الشعب الفرنسي ما حصل له بعد الاحتلال النازي، إذ كان بإمكانه أن لا يخضع لهذا الغزو، ولأجل ذلك كان يؤكد دائماً أن الإنسان وحده من يصنع ماهيته، فالإنسان مسؤول عن أعماله وعليه أن يتحمل نتائجها.

وحرية الاختيار عند سارتر تولّد القلق في نفس الإنسان، وهو قلق ناتج عن إحساسه بالمسؤولية، لكن سارتر لا يحدد جهة معينة يكون الإنسان مسؤولاً أمامها بشكل حقيقي، وهذا ما يجعل تصوره للمسؤولية معلقاً. إن إحساساً حقيقياً بالمسؤولية يقتضي إيماناً حقيقياً بوجود جهة قادرة على الحساب والعقاب، وقادرة على تحديد موعد لذلك، فالمسؤولية في جوهرها التزام وهي

التي تمكن الإنسان من كسر قيود النفس والذات بما أن الملتزم لا يفقد إرادته أمام أية قوة داخلية أو خارجية، بل إنه بقدر ما يملك نفسه، يملك قراره وحريته، وهذا ما يتناقض مع مفهوم سارتر للحرية التي يرى فيها قراراً يتخذه الإنسان دون روية أو تدبر، ولذلك نجد لديه رفضاً لوجود أية قوة مفارقة يكون الإنسان مسؤولاً أمامها.

غير أن المسؤولية أمام الله في الإسلام لا تعني أبداً أن يفقد الإنسان حريته، بل إن المسؤولية لا معنى لها دون الحرية، ولا يميز الإسلام في الإنسانية بين الرجل والمرأة فكلاهما يملك العقل والإرادة والقدرة على الفعل. ولذلك فإن المرأة مسؤولة عن أعمالها تماماً كما هو الرجل. لأن الله حمَّل أمانته للرجل والمرأة معاً واعتبرهما مكلَّفين معاً بهذه الأمانة وهي أمانة أن يحقق الإنسان إنسانيته في العلم والقدرة والإيمان والحرية.

صناعة الإنسان:

جاء الإسلام بالأساس من أجل صناعة الإنسان الذي ينفتح على المطلق لينشئ علاقات صحيحة مع أخيه الإنسان ومع الطبيعة بأشكالها المختلفة، ولأجل تحقيق هذه الغاية قدم الإسلام وسيلتين أساسيتين، الأولى هي النظرية، والثانية هي القدوة. أما النظرية فهي القرآن كما هو قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ وليس المقصود هنا بخلق الإنسان الخلق التكويني، بل المقصود هو صناعة الإنسان، فالله أنزل القرآن ليتعلم الإنسان من خلاله كيف يكون إنساناً واعياً

ومسؤولاً، فالهدف هو بناء الإنسان ليصبح جديراً بخلافة الله على الأرض.

لكن القرآن مجرداً لا يمكن أن يصنع هذا الإنسان وإلا لاكتفى الله بتوزيع نسخ منه على الناس وتوقف عند هذا الحد، بل إنه لا بد للإنسان من القدوة الذي يتمثل القرآن في فكره وسلوكه، حتى يمكن له أن يتعلم كيف يطبق القرآن في حياته، ولأجل ذلك يقرن القرآن دائماً بين طاعة الله وطاعة الرسول، ويؤكد مخاطباً الرسول ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ ثم يوجّه الناس من أجل الاقتداء به ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ بما أن الرسول ﷺ كما وصفه الله ﴿عَلى خُلُقٍ عَظِيم﴾ ولا شك أن الرسول ليس مأخوذاً هنا بما هو مبلغ فحسب، بل بما هو إمام وقدوة. إن الإمام في الثقافة الإسلامية يتضمن معنى القدوة والقائد معاً، والقدوة هو التجسيد العملي للإسلام، فهو النموذج الأسوة الذي يمثل الحجة على الناس ويهدي إلى المنهج الصحيح، وكل ما يعلنه القرآن من عقائد وأفكار وقيم بواسطة اللغة يتحول مع الإمام إلى واقع وممارسة يومية وبهذا المعنى تبرز حاجة الناس إلى الإمام القدوة حتى وإن لم يعوا هذه الحاجة.

والمعنى الآخر للإمامة هو القيادة السياسية إذ لا شك أن الإمام مطالب بالاستجابة للناس إذا أرادوه للقيادة من أجل أن يقيم بينهم أكثر ما يمكن من العدل والأمن والرخاء والحرية. وبهذا المعنى فإن الإمامة أهم من الرسالة كما هو رأي علي شريعتي، لأن الرسالة مجرد تبليغ بينما الإمامة تتضمن مسؤولية تطبيق الرسالة. وبذلك يكون محمد الإمام أهم من محمد

الرسول، تماماً كما كان إبراهيم الإمام أهم من إبراهيم الرسول.

وإذا كانت الرسالة والنبوة قد ختمت بمحمد ﷺ، بما أن الله قد قدم في النهاية قرآنه القادر على معالجة المشاكل المختلفة للحياة الإنسانية، فإن الإمامة لا بد أن تستمر بما أن حاجة الإنسان للقدوة لا تنتهي وهنا امتياز الفكر الإمامي الشيعي في فهمه للإسلام. فهذا الإسلام لا يمكن أن يتواصل سليماً من المسخ والتشويه دون وجود الإمام الهادي القادر على تمثل القرآن في فكره وسلوكه، والقادر على قيادة الناس نحو خلاصهم.

لقد انتهت الرسالة واكتملت بختم الوحي ولكن عملية بناء الأمة لا يمكن أن تنتهي وتختم، ولأجل ذلك كان لا بد من تواصل الإمامة بعد الرسول ﷺ، لأن الإمام هو المكمل الطبيعي للقرآن في بناء الإنسان. وإذا أمكن تبليغ الرسالة في فترة زمنية محددة، فإن الإمامة تبقى مفتوحة على الزمن، لأن لكل زمن إنسانه الذي يحتاج إلى البناء.

الفكر والممارسة:

يؤكد النص القرآني بشكل دائم على ضرورة الربط بين الفكر والممارسة من خلال ربطه المستمرّ بين الإيمان والعمل الصالح ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾ فأهمية أي فكر أو دين أو أيديولوجيا إنما تتحدد من خلال العمل وإذا ما تخلينا عن مقياس العمل الصالح فإنه حينئذٍ يتساوى كل شيء: الحق والباطل، الإسلام والكفر، التوحيد والشرك.

والإيمان نفسه ثلاثي الأبعاد في الإسلام؛ إنه ليس قناعة

ذاتية فحسب بل هو أيضاً تعبير بالكلمة وعمل بالأركان، فالعمل عنصر أساسي في الإسلام، وهو المائز والمحك لصدق الالتزام. وهنا لا بد من إعادة النظر في كل الاتجاهات الكلامية التي كانت تفصل بين الإيمان والعمل وترى في المائز بين الاثنين مائزاً نظرياً وذاتياً بما أن الكافر يبقى عندها هو فقط من لا يؤمن بالغيب والله والملائكة والآخرة، بينما المؤمن هو من يعتقد بهذه الأمور. إن القرآن نفسه يقول ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ أي أن الذي لا يهتم باليتامى والمساكين ولا يساعدهم أو يحتضنهم هو الكافر الحقيقي الذي يكذب بالدين. إن الجميع بإمكانهم أن ينطقوا بكلمات الإيمان والتوحيد غير أن العمل يبقى البرهان الصادق على إيمان الشخص من عدمه.

وهنا لا بد للمثقفين والعلماء في اختصاصاتهم المختلفة أن يخرجوا من سراديبهم من أجل أن يقتربوا أكثر من الناس ليساعدوهم على محاربة عناصر التخلف عندهم كما هو الجهل وذهنية الخرافة واللامبالاة وضعف الإدارة. إن فكراً لا يخدم الإنسان هو مجرد ترف لا قيمة له، ولا يختلف الأمر مهما اختلف عنوان هذا الفكر كلاماً أم تفلسفاً، منطقاً أم أصولاً، عرفاناً أم تصوّفاً، إسلاماً أم كفراً، مادية أم مثالية، ديمقراطية أم استبداداً. . فكل تلك المقولات القديمة: الفن من أجل الفن، والدين من أجل الدين، والفلسفة من أجل الفلسفة، والعلم من أجل العلم، كلها أصبحت مقولات فارغة تنطلق من ذهنيات مترفة لا قيمة عندها للإنسان.

ولا بدّ لأجل ذلك أن يسخر كل شيء من أجل خدمة الإنسان وبنائه لأن أي مجال من المجالات عندما يكتفي بذاته يتحول إلى صنم يعبد، بل إن أي مجال من هذه المجالات عندما يكتفي بذاته يتحول إلى أداة لتدمير الإنسان وإهلاكه، لأن الإنسان في هذه الحالة يتحول هو نفسه إلى أداة وليس غاية، فما دام الدين من أجل الدين فإنه حينئذٍ لن توجد وسيلة أخرى لتحقيق هدف بقاء هذا الدين سوى الإنسان ومصالحه.

وهذا هو السبب الذي دعا الإسلام إلى تبرير أحكامه بمصالح إنسانية في كل مرة فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والصيام يعلم الالتزام والتقوى، والحج يدعو إلى المساواة والوحدة، وعبادة الله تعني رفض التبعية والخضوع لأية جهات أخرى، وإقرار التحرّر والسيادة على الذات، ولذلك فإنه لا معنى لنزعة التوقف والتعبد في الإسلام ما دامت كل أحكامه إنما جعلت من أجل خدمة الإنسان في جوانبه المادية والمعنوية.

الفصل السادس

ضد هيغل..
جبر التاريخ أم فاعلية الإنسان

تتوزع دراسة التاريخ في ثلاثة مستويات متغايرة تجعل لكل منها سمتها الخاصة التي تميزها عن غيرها. وهذه المستويات الثلاثة هي التاريخ السردي والتاريخ العقلي وفلسفة التاريخ[1]. فالتاريخ السردي يهتم بدراسة التاريخ بوصفه علماً بالأحداث والوقائع وأحوال البشر، وهذا النوع من الدراسة يقتصر على الوصف السردي لأحداث وقعت في الماضي، فهو علم بأحداث جزئية ومنفصلة ومفككة يريد توثيقها ونقلها، وهو لا يحاول أبداً البحث في أية خيوط رابطة بين هذه الأحداث ولا اكتشاف أية قوانين تحكم سيرها، وهذا يعني أنه علم نقلي سرديّ يهتم بالكينونات لا بالصيرورات، وهو لذلك يسمى عادة بالتاريخ السردي الوصفي.

أما النوع الثاني من الدراسات التاريخية فهو ذلك الذي يجعل من وقائع وأحداث الماضي مادة له من أجل اكتشاف

---

(1) مرتضى مطهري، المجتمع والتاريخ ج1، ترجمة محمد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران.

القوانين التي تحكم الحياة الإنسانية. فهو لا يريد دراسة التاريخ كأحداث منفصلة، بل هدفه محاولة اكتشاف الخيط الذي يجمع هذه الأحداث والقوانين التي تقف وراءها من أجل إضفاء الطابع العقلاني على أحداث التاريخ وهذا المستوى من الدراسات التاريخية يلتقي مع علم الاجتماع في جزء منه، بما أن علم الاجتماع يدرس المجتمعات الماضية والمجتمعات الحاضرة على السواء، فيما يهتم التاريخ العقلي أو التاريخ العلمي كما يسمى بدراسة المجتمعات الماضية فحسب.

والنوع الثالث من الدراسات التاريخية هو ما أصبح يعرف منذ فولتير بفلسفة التاريخ، وهو لا يهتم بالقوانين التي تحكم كينونة المجتمعات البشرية، بل يهتم بالقوانين المتحكمة في التحولات والتغيرات والتطورات، وهذا يعني أن فلسفة التاريخ تجعل من الصيرورات الاجتماعية موضوعاً لها. فهي إذن تهتم بالتحولات الحضارية والاجتماعية. فلسفة التاريخ بهذا المعنى لا تعني الارتباط بأحداث الماضي، بل تعني مسيرة انطلقت منذ أقدم العصور ولا تزال مستمرة، وستواصل حركتها في المستقبل.

الكشف الخلدوني:

يذهب توينبي إلى أن ابن خلدون أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ هي بلا شك أعظم عمل من نوعه في أي زمان ومكان[1]، وبالفعل فقد فكر ابن خلدون في التاريخ من منطلقات

---

(1) Toynbee, Astady of history, Vol 3, Oxford University Press, London, 1935, P 322.

فلسفية واضحة، كما هو شأن فلاسفة التاريخ المتأخرين عندما خرج عن الإطار المنهجي السردي الذي كان سائداً قبله، وافترض أن للتاريخ قوانينه وغاياته.

ويؤكد ابن خلدون أن علمه الجديد ليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية. . وإنما هو علم مستقل بنفسه ذو موضوع هو العمران البشري والاجتماعي. .[1] فهذا (العلم الجديد) هو إعلان قاطع عن ولادة فلسفة التاريخ بالمعنى الحديث ما دام يتأسس على النظر العقلي، والتحقيق في الأسباب والعلم بالكيفيات والتأمل في الصيرورات، وهي أدوات التفكير الفلسفي حتى وإن كان ابن خلدون يظهر ابتعاداً عن الفلسفة ويستخدم مصطلح الحكمة، فما يهمنا هو مضمون هذا العلم الجديد الذي يقدمه.

لقد ذهب ابن خلدون عميقاً عندما اعتبر أن للتاريخ قوانين كلية وشاملة تحكم حركته، وهو بذلك يقطع منهجياً وابستيمولوجياً مع الدراسات التاريخية السابقة عليه، والتي كانت تغلب عليها نزعة السرد والوصف لأحداث تاريخية منفصلة عن بعضها ومجزاة، واستطاع أن ينفذ إلى حقيقة أن التاريخ في ظاهره «لا يزيد عن الأخبار وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها. . وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها»[2] وبهذا التصور وصل ابن خلدون إلى أن موضوع فلسفة التاريخ أو (العلم الجديد) هو الحضارة البشرية في واقعها وتحولاتها إذ (الماضي

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص62-63.

(2) م ن، ص3.

أشبه بالآتي من الماء بالماء) كما يؤكد في بداية (المقدمة) وهذه الحضارة تبدأ فقط عندما يدخل الإنسان في علاقات اجتماعية متعددة الأبعاد مع بني جنسه، وهدف (العلم الجديد) هو الكشف عن آليات التحولات الحضارية صعوداً وانحداراً.

الموضوعية في فلسفة التاريخ:

هل من الممكن النظر إلى حركة التاريخ بشكل موضوعي ومحايد دون تدخّل من الذات؟ وهل يمكن توقع أحداث التاريخ المستقبلية دون أن يكون ذلك خاضعاً لرؤية ذاتية مسبقة؟ ينفي فلاسفة التاريخ في الغرب أن يكون تفسيرهم للتاريخ وفهم مساراته خاضعاً لرؤية ميتافيزيقية، لكن ذلك ليس صحيحاً إلا إذا فهمنا من الميتافيزيقيا قوة خارقة تملي على الإنسان رؤيته وتصوره. والحقيقة أنه يمكن نعت كل ما يتعالى على التجربة ويشكل تصوراً ذاتياً مسبقاً على أنه شكل من أشكال الميتافيزيقيا وعلى هذا الأساس يصبح ممتنعاً النظر إلى التاريخ نظرة محايدة دون تدخّل الذات وتصوراتها وأهدافها الخاصة. فقد تصور ماركس مثلا مجتمعاً لاطبقياً يتساوى فيه الجميع وتنتفي فيه الحاجة إلى الدولة، وهو تصور يعبر عن آمال خاصة لا واقع لها، إنه تصور يفرض على التاريخ مساراً معيناً لا يخرج عنه يبدأ بالمشاعية ويمر بالإقطاعية والبورجوازية والاشتراكية ليصل في نهاية المطاف إلى الشيوعية كحالة مثلى يمكن أن تخلص الإنسان بشكل نهائي من شقائه وآلامه.

فهم حركة التاريخ لا ينطلق إذن من التجربة مجردة، بل إنه يخضع بالتأكيد لرؤى ميتافيزيقية مسبقة ولعل كل فلسفات التاريخ

تؤكد هذه الحقيقة. ذلك أن المادية التاريخية ليست المثال الوحيد بل نجد أمثلة أخرى كثيرة، فأوغيست كونت يتصور مرحلة يسود فيها الفكر الوضعي بعد أن مرت الإنسانية بالمرحلتين الميتافيزيقية والفلسفية. وهيغل يتصور نهاية التاريخ بسيادة الروح المطلق بعد أن طوت الإنسانية مرحلتي الروح الموضوعي والروح الذاتي.

غير أنه في الإطار الإسلامي، لا تنطلق فلسفة التاريخ من رؤى وآمال ذاتية بقدر ما تنطلق من المعطى الإسلامي نفسه باعتبار أن القرآن هو ما يمثل الخلفية الفكرية التي يمكن على أساسها رسم خارطة مسار التاريخ. فالاختلاف بين فيلسوف التاريخ ذي الخلفية الإسلامية وغيره، هو أنه يتخذ من المعطيات القرآنية البوصلة التي توجهه في محاولة فهم حركة التاريخ بخلاف فيلسوف التاريخ الغربي الذي ينطلق عادة من أفكار ذاتية ربما كانت متأثر ببيئته الثقافية، وبهذا الشكل تكون نصوص القرآن المادة التي يمكن من خلالها استخراج القوانين التي تحكم حركة التاريخ وتصور غاياته.

لقد استقرأ فلاسفة التاريخ في الغرب أحداث الماضي ووقائع الحاضر في محاولة لفهم مساراته وتعرجاته ومتغيراته، قوانينه وسننه، من أجل رسم صورة المستقبل، فهم وإن انطلقوا من التاريخ نفسه لفلسفته، إلا أن هذه الفلسفة جاءت في النهاية تعبيراً عن أفكار ورؤى ذاتية ومتعالية عن التجربة الإنسانية الطويلة وهو ما يفسر التباينات القائمة بين فلاسفة التاريخ في الغرب والتي تصل إلى حد التناقض، غير أن ما نجده عند فيلسوف التاريخ الإسلامي ليس هو الانتقال من وقائع التاريخ إلى الذات، بل هو

الانتقال من هذه الوقائع إلى النص القرآني فهو يطرق أبواب النص محملاً بأسئلة التاريخ: كيف يتحرك؟ ما هي العوامل التي تحكم حركته؟ ما هو تأثير الإنسان في هذه الحركة؟ كيف تنشأ الحضارات وكيف تسقط؟ وعلى هذا النحو يتمايز المنهج الإسلامي في فهم حركة التاريخ عن أي منهج آخر.

وبهذه الطريقة يمكن تجنب الوقوع في تكرار مقولات الأقدمين، أو السقوط في مواقف تلفيقية تابعة لما صدر عن فلاسفة الغرب. فتراث الأجداد مهما كان مبدعاً لا يمكن أن يكون مرجعاً يصوغ طريقة تفكيرنا الحاضر، تماماً كما أن الفكر الغربي الحديث لا يمكن أن يكون هذا المرجع. وعلى هذا الأساس يمكن تجنب المعطيات التي أوقع فيها السلفيون أنفسهم عندما جمدوا أنفسهم ضمن أطر تاريخية محدودة، وفي الوقت نفسه يمكن تجنب الحالة الببغاوية المهيمنة على أذهان الكثير من المثقفين العرب الذين يجتهدون في إسقاط قوالب فكرية غربية على التراث العربي الإسلامي، أو محاولة فهم مستقبل العرب والمسلمين ضمن أطرها كما هي حالة الماركسيين أو الوضعيين أو الليبراليين العرب.

لا تنفك فلسفة التاريخ إذن عن المتيافيزيقيا، بل إن الربط بينهما يكاد يكون محكماً، فلسفة التاريخ قراءة فيما وراء التاريخ ولأجل ذلك لا بد لفيلسوف التاريخ من رؤية مسبقة وهي رؤية تتعالى بالتأكيد على التجربة التاريخية والواقع المعيش، لأن الهدف هو فتح الباب واسعاً لإنعاش الأمل الإنساني في الوصول إلى المرحلة التي تحقق كل آماله.

لكن هذا التعالي عن التجربة التاريخية والواقع في الفكر الغربي هو في الحقيقة تعال مزيف لأنه تعالٍ أيديولوجي صنعه الإنسان[1] يتحول بالضرورة إلى عائق أبستيمولوجي يلغي علمية النظرية ويجعلها مجرد توقعات ذاتية خاضعة إلى حد كبير للانفعالات والأخيلة والمزاجات.. غير أن هذا التعالي يصبح تعالياً حقيقياً إذا كان مستنداً إلى مصدر إلهي كما هو شأن النص القرآني.

والاستناد إلى النص القرآني في فهم معطيات التاريخ ورصد حركته ينقذ فلسفة التاريخ من السقوط في التهويمات الخاطئة والخيالات الحالمة، المنفعلة بلا شك بمرارات الماضي ورداءات الحاضر لأن النص القرآني ليس أيديولوجيا لبشرية منفصلة عن الفعل بل هو عقيدة تقرن العلم بالعمل لتحرر الإنسان من ذاتيته وأهوائه، فالنصوص الإسلامية وهي تستشرف المستقبل وتتحدث عن سنن وقوانين تحكم التاريخ في مساراته المختلفة، تتعالى عن الزمان والمكان المحدودين، فما يقدمه القرآن ليس هو مجرد استقراء لأحداث التاريخ بل هو علم بالقوانين والسنن الحاكمة في حركة التاريخ بما أن مصدره الله العليم الحكيم.

وعلى هذا الأساس فإن الموضوعية في فلسفة التاريخ الوضعية تغدو شيئاً ممتنعاً لأن الموضوعية تتطلب من الباحث أن يوجد خارج الموضوع الذي يدرسه، في حين أن فيلسوف التاريخ يعيش في قلب التاريخ بلا شك، ولذلك فإننا نحتاج إلى مصدر

---

(1) د. محمد عبد اللاوي وآخرين، محمد باقر الصدر، دار السلام، 1996، ص195.

متعالٍ وحقيقي يمكنه أن يحقق لنا هذه الموضوعية. ولا يمكن أن يتحقق هذا التعالي في وعي حركة التاريخ إلا إذا استند الإنسان المفكر إلى مصدر متعالٍ كما هو شأن النص القرآني قطعي الصدور والدلالة في هذا المستوى.

تأليه التاريخ:

غير أن هذا الاستناد إلى مصدر متعال قد يوقعنا في مطلب الجبرية التاريخية كما هو الشأن بالنسبة للفكر اللاهوتي المسيحي الذي يعتبر أن مسار التاريخ محدد بشكل مسبق ومباشر بيد القدرة الإلهية وليس للإنسان إلا الانقياد والخضوع لقدره المحتوم، غير أن هذه اللاهوتية لا معنى لها بالنسبة للفكر الإسلامي. لأن رؤيته للتاريخ لا تفترض تدخلاً اعتباطياً من الله في حركته من أجل توجيهه الوجهة التي يريد، لأن الله كما خلق هذا العالم خلق له قوانينه الخاصة التي يتحرك على أساسها، فالقرآن يتبنى المنهجية العلمية الصارمة التي ترى للطبيعة والمجتمع والتاريخ قوانينها الخاصة.

وبهذه الطريقة يمكننا أن نكسر العائق الأبستيمولوجي الذي كان يفصل بين الفكر العلمي والفكر اللاهوتي في دنيا الغرب من خلال ربط السنن والقوانين بالإرادة الإلهية التي أبدعتها لينفك بذلك التناقض الموهوم بين النظرة العلمية والنظرة الميتافيزيقية المتعالية للتاريخ، فالمصدر المتعالي الميتافيزيقي بشكل حقيقي هو وحده ما يمكننا من النظر إلى التاريخ في صيرورته نظرة شمولية وكلية وعلمية في آن.

إن الله يتدخل في حركة التاريخ ولكنه ليس تدخلاً مباشراً أو اعتباطياً بل هو تدخّل من خلال القوانين والسنن. وإذا فهمنا حركة التاريخ على أنها حركة محكومة بسنن وقوانين، فإن التحكم في مسارها من خلال تطويع القوانين واستخدامها في هذا المستوى، يمنح الإنسان مساحة واسعة في توجيه مسار التاريخ الوجهة التي يريدها، إن الإنسان ينتهي بهذا التقدير أن يكون مجرد ريشة في مهب التاريخ، أو كائناً عاجزاً خاضعاً لإرادة إلهية مفارقة بل يصبح سبباً مركزياً في عمليات التغيير بما أن هذا التغيير لابد له من أسباب حتى يتحقق. وبكلمة أخرى، إن الإنسان وهو يفهم قوانين حركة التاريخ ويطوعها لخدمة أهدافه فإنه بذلك يتمكن من توجيه مسار التاريخ نحو الغايات التي يريدها، ويصبح بذلك هو وحده المسؤول عن مصيره.

هذا الفهم لموقع الإنسان ودوره في حركة التاريخ لا نجده عند هيغل مثلاً الذي يرى للتاريخ قوانينه وآلياته التي تعمل في استقلال تام عن أي تدخّل إنساني، فالإنسان لا يمكنه بأي شكل أن يوجه حركة التاريخ الوجهة التي يريدها، بل إن للتاريخ غاياته التي لا بد له أن يصل إليها وفق آلياته الخاصة. يقول هيغل: «في التاريخ الكوني يترتب على نشاطات الناس إنجاز شيء آخر غير ما يعرفونه ويريدونه. إنهم يسعون إلى تحقيق مصالحهم المباشرة إلا أنهم يقومون في الوقت نفسه بتحقيق شيء آخر خفي لا يبلغه فهمهم، ولا يدخل في حساباتهم»[1].

(1) Hegel, La raison dans l'histoire, Trad. Papaiuannon, 4 GE. 1965. P 23.

فهيغل يعتبر أن هناك قوانين كونية تقود التاريخ دون أن يكون للإنسان دور في توجيهها، والتاريخ يبدو كقوة أسمى من الأفراد وخارجة عليهم وبالتالي لا بد أن تكون هناك روحاً كونية توجه الأحداث والأنشطة وهي التي تقود الأفراد والمجتمعات فيما يشبه مير كود سائق الأرواح في الأساطير الإغريقية، التاريخ عند هيغل إبداع قائم بذاته يتحرك من خلال مبادئ وقوانين ثابتة ويملك تاريخه الداخلي الذي ينقسم إلى مراحل متعددة يتم الانتقال فيها من الأدنى إلى الأعلى بموجب ديالكتيك خاص هو انعكاس للديالكتيك العام الذي يحكم تطور الوعي الكوني التاريخي للإنسان.

ويختصر هيغل تصوره عن التاريخ في مقولته المشهورة «العقل يحكم التاريخ»[1] والعقل جوهر له غايته، وهي غاية مطلقة لا تتغير، تقود حركته في عالم الطبيعة كما في عالم الروح، في التاريخ الخاص كما في التاريخ الكوني، هذا العقل يجد في الذات الإلهية بمضمونها المسيحي تمظهره الأكثر جلاء. يقول هيغل: «إن التجسيد الأكثر ملموسية لهذا العقل هو الله»[2] فهو يؤكد أن الدين المسيحي يعطينا مفتاح التاريخ الكوني[3].

إن الله بلغة هيغل الفلسفية هو العقل الوحيد الذي يسود العالم كقوة أبدية مطلقة، والتاريخ الكوني ليس إلا تاريخ تجليات لهذا العقل. فهو محكوم للضرورة الموجهة له على نحو صارم

(1) م ن، ص100.
(2) م ن، ص100.
(3) م ن، ص100.

وهي ضرورة واعية ومهيمنة، ووحدها التي تقرر استدعاء العوامل الخارجية والعرفية لتستعملها في تحقيق أهدافها. وهكذا فإن الصيرورة التاريخية المحكومة بقوانين الديالكتيك لا مجال للصدفة أو الأسباب العارضة فيها، بل إن وراءها إرادة مخططة هي العقل والعناية الإلهية، إذا أردنا أن نعبر عن ذلك دينياً كما يقول هيغل. وهدف هذه الصيرورة هو تطوير روح العالم التي تتجه بشكل دائم نحو غايتها المتمثلة في تحقيق الذات، فلا حرية للإنسان ولا دور له فيما يريد ويفعل كما أن أعماله ليست نتيجة لحاجاته ودوافعه ومواهبه، بل إن أعمال الإنسان تتم بأمر من روح العالم.

لقد جعل هيغل من الإنسان، كائناً سلبياً، عاجزاً، مستعبداً للتاريخ وهو إذ يعبد الإنسان للتاريخ فإنه يؤله التاريخ نفسه، في حين نجد أن الإسلام يجرد الإنسان من الشروط التاريخية ويجعل له السيادة على الشروط الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فالإنسان هو خليفة الله في الأرض بحسب التعبير القرآني، وهذه الأرض مسخرة بكليتها للإنسان ﴿**وسخر لكم ما في الأرض جميعا**﴾ و﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً**﴾ وكلما أحسن الإنسان الاستفادة من هذا التسخير كان ذلك خطوة في أداء أمانة الاستخلاف على الأرض، وكان ذلك خطوة في طريق بناء الإنسان كما يجب أن يكونه، فالإنسان على هذا الأساس هو من يصنع ذاته من خلال إقامته علاقات عادلة مع الآخر والطبيعة والله، وليست العوامل التاريخية هي التي تصنع الإنسان كما يرى هيغل الذي يعتبر أن أهداف كل عظماء التاريخ ما هي إلا تعبير

عن إرادة روح العالم. فهم في تصوره مجرد دمى بيد هذا الروح، وميزتهم فقط أنهم يحسنون الاستماع إلى نداء روح العالم بوضوح أكثر من بقية الناس.

فاعلية الإنسان:

عندما اعتبر هيغل أن الروح الكوني يمكن أن يحل في إنسان كما قال ذلك في شأن نابليون، فإنه يحول هذا الإنسان النسبي والمحدود إلى مطلق ويحول تبعاً لذلك الفترة التاريخية التي وجد فيها إلى نهاية التاريخ. فإذا كانت المسيحية قد ألّهت المسيح فأنزلت (الله) إلى مرتبة الإنسانية في حركة جدلية نازلة لتظهر من ثم فكرة الحلول في شكلها الأوضح، فإن ذلك انعكس في وعي هيغل للتاريخ حلولاً للعقل الكوني (أو الله) في التاريخ والدولة والزعيم وبهذا يتحول نابليون إلى الله في نظر هيغل على شاكلة المسيح، وتتحول الدولة البروسية إلى النموذج الأرقى الذي تتوقف عنده حركة التاريخ، لقد ألّه هيغل الدولة البروسية واعتبرها الإله على الأرض معلناً بذلك نهاية التاريخ، فهي في تصوّره النموذج الأرقى الذي يجب تعميمه ولو كان ذلك بالقوّة، فمقولتا الحق والقوة متلازمتان عند هيغل بما أن «كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي».

إن هيغل وهو يجمد التاريخ عند معركة (يينه Iena) ويعتبر نابليون ممثلاً لله على الأرض، ويوقف التاريخ عند الدولة البروسية، يحيل التاريخ كله إلى حالة من التكلس والسكون ليسقط بذلك في مواقف تبريرية تقضي على فلسفته بالفشل،

فالتاريخ نفسه يرفض هذه الإسقاطات الهيغلية، ويعلن باستمرار أنه يتحرك لا من خلال قوانينه فحسب، ولكن أيضاً من خلال استخدام الإنسان لهذه القوانين بالشكل الذي يحقق أهدافه، إن الزعم الهيغلي بحلول العقل الكوني في التاريخ، هو حكم على حركة التاريخ بالسكون والتوقف، وحكم على العقل الكوني (الله) بالمحدودية والتناهي. بينما يسمح الفهم الإسلامي لعلاقة الإنسان بالله بفتح حركة التاريخ على المطلق على أساس أن لا حدود للتكامل الإنساني في التاريخ. فهو حركة مفتوحة.

ما يسمح بعمليات التغيير والتطوير لا يمكن أن يكون مستمداً من التاريخ والواقع نفسه، لأنهما لا يقدمان قيماً مفتوحة ومطلقة يمكن أن تكون وقوداً دائماً لحركة الإنسان. ولذلك فإن هيغل عندما يتخذ من الواقع مثلاً أعلى يجمّد التاريخ لأن الواقع مهما كان جميلاً، لا يمكنه أن يكون القيمة والمثل الذي يحرك الإنسان ويدفع التاريخ إلى الأمام. فالإنسان إذا استمدّ مثله من الواقع، فإن ذلك يعني أن هذا الواقع قد بلغ الكمال والمطلق الذي لا كمال ولا مطلق بعده لتصبح حركة الإنسان عندئذ بلا معنى، وهذا ما وقع فيه هيغل بالفعل عندما اعتبر أن المطلق قد تحقق في الدولة البروسية، وهو مطلق يمكن أن نتأمله إلى ما لا نهاية دون أن نلاحظ فيه أي تناقض مما يعني توقف التاريخ عن الحركة التي لا بد لها من التناقض حتى تتحقق بحسب الجدل الهيغلي.

إن الروح المطلق في تصور هيغل يتطور تاريخياً إلى أن يتجسّد في الدولة فتصبح إرادة الدولة إرادة مقدسة بما أنها تمثل

الإلهي على الأرض، والزعيم الفرد هو من يجسّد الإرادة الكلية للدولة من خلال إرادته الشخصية، فهو من يعبّر عن إرادة الله وهو من يحمل رسالة العالم التاريخية. فالدولة تجسيد للمطلق في التاريخ، وهي التي توفر للفرد المنصهر في الكل حريته. إن الدولة عند هيغل بما هي الهدف السامي للإنسان، تحقق الحرية تحقيقاً كاملاً لأنها تحول الفرد من حالة الانعزال إلى كائن له حقوق وعليه واجبات تجاه المجموعة في إطار الدولة. والدولة بما هي روح العالم لا يمكنها أن تنفصل عن التاريخ، بل إن مفهوم الدولة ومفهوم التاريخ مترابطان بما أن الدولة كواقع هي تجلي اللامتناهي في التاريخ، والفرد على هذا الأساس لا يمكنه أن يحقق حريته إلا داخل الدولة، ولا يمكنه أبداً أن يحقق هذه الحرية خارج إطارها. ويعتبر هيغل أن النظام الملكي الدستوري هو أفضل نظام قادر على تحقيق أسمى لون من ألوان الحرية، وهو الأقدر بين جميع الأنظمة على احترام واستقلال الفرد.

غير أنه لا يمكن ربط الحرية بالدولة مهما كانت هذه الدولة قائمة على سلطة القانون. بل غاية ما تحققه دولة القانون للإنسان هو العدالة شرط أن تكون هذه القوانين عقلانية مستوعبة للمصلحة العامة وليست موجهة لخدمة مصالح فئوية وخاصة، ولذلك فإن الحرية مرتبطة بالأساس بالقيم التي يتبناها الإنسان، فنحن لدينا نوعان من القيم؛ النوع الأول هو القيم المطلقة المرتبطة بالذات الإلهية بما هي صفات لها. والنوع الثاني هو القيم المحدودة المرتبطة بثقافة الإنسان ورؤاه الخاصة. ولا شك أن الإنسان المرتبط بالله بما هو مصدر القيم المطلقة يمكنه التمتع

بأكبر قدر من الحرية المتجددة ما دام هناك خيط رابط بينه وبين الله. بينما لا يمكن للإنسان الذي يتبنى قيماً محدودة إلا أن يظفر بقدر محدود من الحرية التي تتآكل مع الزمن بما أنها قيم مرتبطة برؤى وتصورات إنسان محدود.

ولذلك فإن معنى العبودية لله هو في عمقه التزام بالقيم ولو في حدها الأدنى ومن هنا يبدو قول الرسول ﷺ في بداية دعوته: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»، قولاً في غاية الدقة، بما أن التوحيد هو ما يجعل الإنسان يرتبط بالقيم المطلقة بالقدر الذي يطيق. وهذا الارتباط هو ما يعطي الإنسان الأساس المتين الذي يمكنه من الانطلاق نحو تحقيق النهضة وبناء الحضارة في أي مجتمع من المجتمعات. وانقطاع الارتباط بين الإنسان والقيم المطلقة هو ما ينتج انحطاط المجتمع على نحو ما جرى للمجتمعات الإسلامية.

غير أنه يوجد عامل إضافي يفسر انحطاط المجتمعات التي كانت تتبنّى في فترة من الفترات قيماً محدودة. فإضافة إلى إمكانية انقطاع الرابط بين المجموعة وهذه القيم، فإن من شأن هذه القيم أن تتآكل داخلياً بما أنها قيم نسبية ومتناهية ومحدودة. ولا شك أن تآكلها يفقد المجتمع الوقود اللازم لحركته وتقدمه ليتوقف حينئذٍ عند نقطة معينة ويرتد أمره إلى الانحطاط.

إن الفارق الأساسي من هذا المنطلق بين القيم المستمدة من صفات الذات الإلهية والقيم المستمدة من تصورات الإنسان، هو أن القيم المطلقة هي قيم قادرة على تخليص الإنسان من شقائه وتخلفه وجهله بشكل نهائي إذا بقي مرتبطاً بها، أما القيم

المحدودة فإنها عاجزة عن أن تكون الوقود الدائم للحركة والتقدم لأنها متناهية، كما أن القيم المطلقة هي قيم شاملة بإمكانها معالجة كل مستويات الحياة الإنسانية، لتقدم للإنسان الوقود اللازم لحركته التقدمية في المستويات العلمية والأخلاقية والاجتماعية.. كافة.

وهذا ما تعجز عنه القيم المحدودة، ولذلك نجد أن الحضارة الغربية التي بنيت على أساس قيم محدودة، لم تستطع أن تعطي الجانب المعنوي والأخلاقي حقه في ثقافة الإنسان الغربي، فكانت الأخلاق مأزق المجتمعات الغربية.

وخطأ هيغل يكمن بالضبط في عدم تمييزه بين القيم المطلقة والقيم المحدودة وتحويله الواقع إلى قيمة مطلقة، فقد رأى في نابليون قيمة مطلقة، وفي الدولة البروسية قيمة مطلقة، في حين أن الإنسان والدولة نسبيان ولا يمكن أن يتحولا إلى أشياء مطلقة. إن المطلق هو فقط الله سبحانه ولا يمكن أن يحل الله في شيء حتى يتحول هذا الشيء إلى مطلق، لأن المحدود والمتناهي لا يمكنه بأي شكل من الأشكال أن يحتوي أو يستوعب اللامحدود واللامتناهي. إن الإنسان على هذا الأساس لا يستطيع أكثر من تمثل أخلاق الله ومحاولة التشبّه بها. وهذا هو معنى الارتباط بالقيم المطلقة.

وعلى هذا الأساس، فإن الإنسان وهو يرتبط بالله كمثل أعلى مطلق يحقق حريته بشكل ذاتي، وهذا عكس ما ذهب إليه هيغل في اعتباره الحرية هبة الدولة. إن الدولة لا تزيد مهمتها عن تحقيق الإطار الملائم الذي يمكن الإنسان من امتلاك حريته

بشكل ذاتي. وبذلك يتموضع الإنسان في حركة التاريخ كذات فاعلة وواعية ومسؤولة تتخذ من القيم غايات وأهدافاً لحركتها.

عوامل النهضة:

ترفض الفوضوية أية قوانين ثابتة تحكم حركة التاريخ وهي لذلك لا تؤمن بجدوى فلسفة التاريخ والعلوم الإنسانية، فسعادة الإنسان وراحته، في نظرها، لا تتحقق إلا بنفي القوانين، بل إن بعض الفوضويين يرون في الصدفة العامل الأساس للتحولات والتغيرات التي تحدث في حياة الشعوب. وفي المقابل يرى أصحاب النزعة الجبرية التاريخية أن المجتمعات تتحرك على أساس قوانين جبرية لا دخل للإنسان فيها. فلا المجتمع قادر على تحديد مصيره ولا الأفراد قادرون على تغيير واقعهم، وهذا يعني أن حركة التاريخ تتم من خلال قوانينه الذاتية بمعزل عن الإنسان وبعيداً عن أية تأثيرات خارجية. وهذه النزعة تتفق مع نزعة الجبرية اللاهوتية في نفي تدخّل الإنسان في حركة التاريخ، ولكنها تختلف عنها في نسبة تحريك التاريخ إلى الذات الإلهية مباشرة، وليس إلى قوانين التاريخ المفترضة.

وإلى جانب النزعة الجبرية هناك نظرية الأبطال التي نجدها عند كارليل والفاشيين والنازيين وغيرهم ممن يرى أن أبطال التاريخ والشخصيات الممتازة هي التي تحدد مسار التاريخ. ولذلك نجد الكسيس كارليل يقول مثلاً: «عندما التقت يد علي الصغيرة تلك اليد الكبيرة (يد الرسول) تغيرت مسيرة التاريخ»، وهكذا الأمر بالنسبة لشخصيات كبيرة كموسى وعيسى وبوذا

وزرادشت.. في الماضي، وغاندي والخميني ومانديلا.. في الحاضر. وقد تقوم بدور البطولة فئة من الناس تمثل صحوة المجتمع كالأرستقراطيين عند أفلاطون والنخبة الممتازة عند نيتشه والبروليتاريا عند ماركس.

ومن الواضح أن هذه النظريات تهمل الإنسان أحياناً والناس بما هم كتلة أحياناً أخرى، وتسحب منهم أية فاعلية في حركة التاريخ لتجعل منهم في النهاية مجرد منفعلين بما يحدث كما في الجبريات التاريخية واللاهوتية، أو مجرد أدوات في يد البطل الذي يحركهم بالطريقة التي يشاء دون أن يكونوا فاعلين حقيقيين. وعلى النقيض من ذلك أراد الفوضويون أن يجعلوا السيادة للإنسان في حركة التاريخ فانتهوا إلى رفض وجود أية قوانين، لأنهم تصوروا أن هناك تناقضاً حقيقياً بين فاعلية الإنسان وسيطرته على حركة التاريخ ووجود هذه القوانين والسنن.

غير أن الحقيقة هي أنه لا تناقض بين وجود هذه القوانين وفاعلية الإنسان في حركة التاريخ. فدور الإنسان يبقى مركزياً في عمليات التغيير، لأن الإنسان لا يمكنه أن يغير ما بنفسه وما بقومه إلا بمعرفة هذه القوانين، فكما أن الفلاح لا يمكنه أن يصل إلى إنتاج جيد دون معرفة قوانين الزراعة في معرفة أوقاتها وكيفية تأبير الأشجار وسقيها وحمايتها من الحشرات والأمراض والطفيليات، بما أن الزراعة والفلاحة أصبحت علماً متعدد الفروع مهمته اكتشاف القوانين التي باستخدامها يمكن الحصول على الإنتاج الذي يريده الإنسان كمّاً وكيفاً، فكذلك لا يمكن للإنسان أن يوجه حركة التاريخ دون معرفة قوانينه.

ومن هذه القوانين أن التغير في واقع الناس، لا يمكن أن يحدثه إلا الناس أنفسهم. وهذا هو القانون الذي أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾. ولذلك فإن البداية في أية عملية تغييرٍ من أجل بناء الحضارة لا بد لها أن تبدأ بتغيير ثقافة الناس وهنا يأتي دور الشخصيات الكبيرة، فهي المحرض على هذا التغيير، والدافع نحوه، لكن ذلك يتطلب تجاوب الناس، وتفاعلهم مع ما تطرحه هذه الشخصيات. فبدون هذا التفاعل بين الناس وهذه القيادات الفكرية والسياسية، لا يمكن إحداث أي تغيير في أي مجتمع من المجتمعات. ولعلّ تاريخ الأنبياء يقدم لنا درساً في هذا المستوى، فكثير من الأنبياء فشلوا في إحداث التحول في حياة مجتمعاتهم ولم يتمكنوا من تغيير واقع الانحطاط والتخلف الذي كانت تعيشه، وهذا الفشل لا يعود بكل تأكيد إلى نقص في إمكانات أولئك الأنبياء القادة، أو جهل بقوانين التغيير والبناء، ولكنه يعود إلى تلك المجتمعات التي رفضت التفاعل مع ما كانوا يطرحونه وعمدت فوق ذلك إلى قتل وتعذيب الكثير منهم.

إن الرسول أو النبي أو العالم أو المفكر السياسي الملتزم ليس إلا صاحب رسالة عليه أن يبلغها مجتمعه، وهو دور عظيم وكبير بلا شك، غير أنه ليس مسؤولاً عن تفاعل الناس معه وتقبلهم لرسالته. وعندما يتأثر الرسول محمد ﷺ بعناد الناس وإصرارهم على الكفر، يتدخل القرآن ليبين له أنه ليس مسؤولاً عن أكثر من تبليغ الرسالة.

وهكذا فإننا نجد أن القرآن يعطي الناس الدور المركزي في

عمليات النهوض، وبدون هذا الدور لا يمكن تحقيق أية نهضة، فالناس هم الكتلة المؤثرة التي يؤدي إهمالها، وممارسة الإقصاء والاستبعاد ضدها إلى فشل أية مشاريع نهضوية. إن الإسلام بهذا المعنى أول مدرسة تعطي للناس بشكل واضح الدور المركزي في بناء الحضارة، والمقصود بالناس الأفراد العاديون الذين يكوّنون المجتمع، وليس المقصود فئة معينة داخل المجتمع دون غيرها، وحتى المدارس الغربية التي تتبنى الديمقراطية لا يبدو أنها تعطي الناس مثل هذا الدور في إحداث التحولات الكبرى، وإنما يقتصر دورهم على اختيار القيادات السياسية ليس أكثر.

ولذلك، فإن العرب إذا أرادوا لأنفسهم فلاحاً، مدعوون إلى إعطاء الناس دورهم في أية عملية نهضوية، وبدون هذا الدور سوف تفشل كل المشاريع التي تدّعي النهضة كما فشلت مشاريع كثيرة سابقة. لقد رفض الرسول ﷺ من قبل استبعاد الناس عندما عرض عليه القرشيون الملك وعياً منه بأن أهدافه في بناء حضارة يجب أن تبدأ بالناس. والقرآن نفسه يوجه خطابه دائماً إلى الناس وهو يطرح مفاهيمه ومبادئه الجديدة، وليس إلى فئة معينة.

وإذا كان الدور المركزي في عمليات التغيير وبناء الحضارات هو دور الناس، فإن ذلك يبقى متوقفاً على عناصر أخرى أساسية، بدونها لا يمكن إنجاز أي تغيير. فلا بد من وجود القيادة الفكرية والسياسية الواعية والعارفة بقوانين حركة التاريخ، لأن هذه القيادة هي التي تعطي الناس الوعي والمعرفة التي تمكنهم من الثورة على أوضاعهم والسعي نحو تحقيق آفاق

جديدة في الحياة ضمن أطر قيمية تعطي الإنسان كرامته ودوره. فهناك إذن مجموعة عناصر لا بدّ أن تتفاعل فيما بينها لتحقيق النهضة هي الناس والقيادة ومعرفة قوانين التغيير ووجود القيم المنشودة. وبدون التفاعل بين هذه العناصر لا يمكن إنجاز شيء. ففي مثال الإسلام كان هناك المسلمون الذين آمنوا برسالة الله وقيادة النبي. وكان الرسول عارفاً بقوانين التغيير والبناء التي نجدها مبثوثة في آيات القرآن ونصوص الحديث، وهناك القيم التي كان يريد الرسول تحقيقها بين الناس من خلال سيرته ووصاياه وبشاراته للذين يلتزمون بها.

المراجع

أ) الكتب:

1- مجموعة من الباحثين، الإسلام والحداثة، دار الساقي، ط1/ 1990م.

2- محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر، دار الفكر - دمشق 1-20.

3- محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران - دار الجديد ط2/ 2001.

4- مرتضى مطهري، مبدأ الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة البعثة - طهران ط1/ 1457هـ.ش.

5- ا.م.بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ت: د. عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة عدد 165- الكويت 1992.

6- علي حرب، الأصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، ط1/ بيروت 2001.

7- علي حرب، الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1/ بيروت 1998.

8- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، ط1/ بيروت 1994.

9- علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط1/ بيروت 1998.

10- هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة ط1/ بيروت 2000.

11- هشام جعيط، أوروبا والإسلام، دار الطليعة ط1/ بيروت 2001.

12- عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب، ط1/ تونس 1990.

13- علي شريعتي، الأمة والإمامة، دار الأمير ط1/ بيروت 1992.

14- علي شريعتي، الإنسان والإسلام، دار الصحف للنشر، 1411هـ ط1/ بيروت.

15- علي شريعتي، معرفة الإسلام، ت حيدر مجيد، دار الأمير، ط1/ بيروت 2004.

16- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، سلسلة عالم المعرفة، عدد 232، الكويت إبريل 1998.

17- مجموعة من الباحثين، كيف نواصل حوار الحضارات، المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية بدمشق 2002م.

18- مصباح اليزدي، الإيديولوجيا المقارنة، منظمة الإعلام الإسلامي، ط2/ طهران ب ت.

19- آلان تورتي، نقد الحداثة، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1998م.

20- حسين الهنداوي، التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل، دار الساقي، ط1/ 1996 بيروت 1996.

21- كامل محمد عويضة، جان بول سارتر، فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، ط1/ بيروت 1993.
22- محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن، دار التعارف - بيروت.
23- مرتضى المطهري، المجتمع والتاريخ.
24- محمد أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.
25- د. عبد اللاوي وآخرون، محمد باقر الصدر، دار التعارف - بيروت.
26- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي 1995.
27- السيد محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة، دار الملاك، بيروت 1421هـ/ 2001م، ط1 - 2001، ج1.

(ب) دوريات:

1- مجلة الاجتهاد: الأعداد 54-55-56-59-60.
2- مجلة قضايا إسلامية: الأعداد 4-5.
3- مجلة قضايا إسلامية معاصرة.
4- مجلة الوعي المعاصر: الأعداد 8-9-10-11.
5- مجلة عالم الفكر: الأعداد 3 المجلد 29 - 4 - مجلد 30 - 1 مجلد 33.
6- النهج: العدد 57-56.

الفهرس

قاسم شعيب

تحرير العقل الإسلامي

لقد أثقلت قيود التاريخ وعصبيات المجتمع وزيف السياسة وفساد الواقع، على العقل الإسلامي، وصارت الفتاوى والأفكار التي تتلبّس بالإسلام وتصل إلى حد التناقض، تعبيراً عن كثافة التشوّه، حتى أنه أصبح من اليسير التشريع للفساد السياسي والانحطاط القيمي، والتخلّف باسم الإسلام. وسادت الفتاوى التي تكفّر كل مخالف، والتي لا تنتج سوى العنف والمزيد من العصبيات المذهبيّة والطائفية والحزبية.

لقد بات ضرورياً التحرر من حمّى المذهبيّة وقيود المجتمع وإكراهات السلطة، وعدم تحويل الاختلاف إلى قوة عمياء، لا تعقل، تقوم على احتقار الإنسان واستئصال الآخر، أو نفيه بعيداً عن أية مفاهيم حقوقية أو أخلاقية، وعدم تبرير أعمال إجرامية أو فساد أو استبداد بآيات من القرآن.

أن تحرير العقل الإسلامي ضرورة، وذلك عبر نقد المسلّمات والبديهيات التاريخية ليصبح كل شيء قابلاً للنقد وإعادة النظر. وهذا ما يسعى إليه هذا الكتاب.



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma

ISBN 978-9953-68-241-0



لوحة الغلاف: مصطفى شاپاريان